MARKUS-STUDIEN

von

Dr. H. P. Chajes.

Berlin.

C. A. Schwetschke und Sohn.

1899.

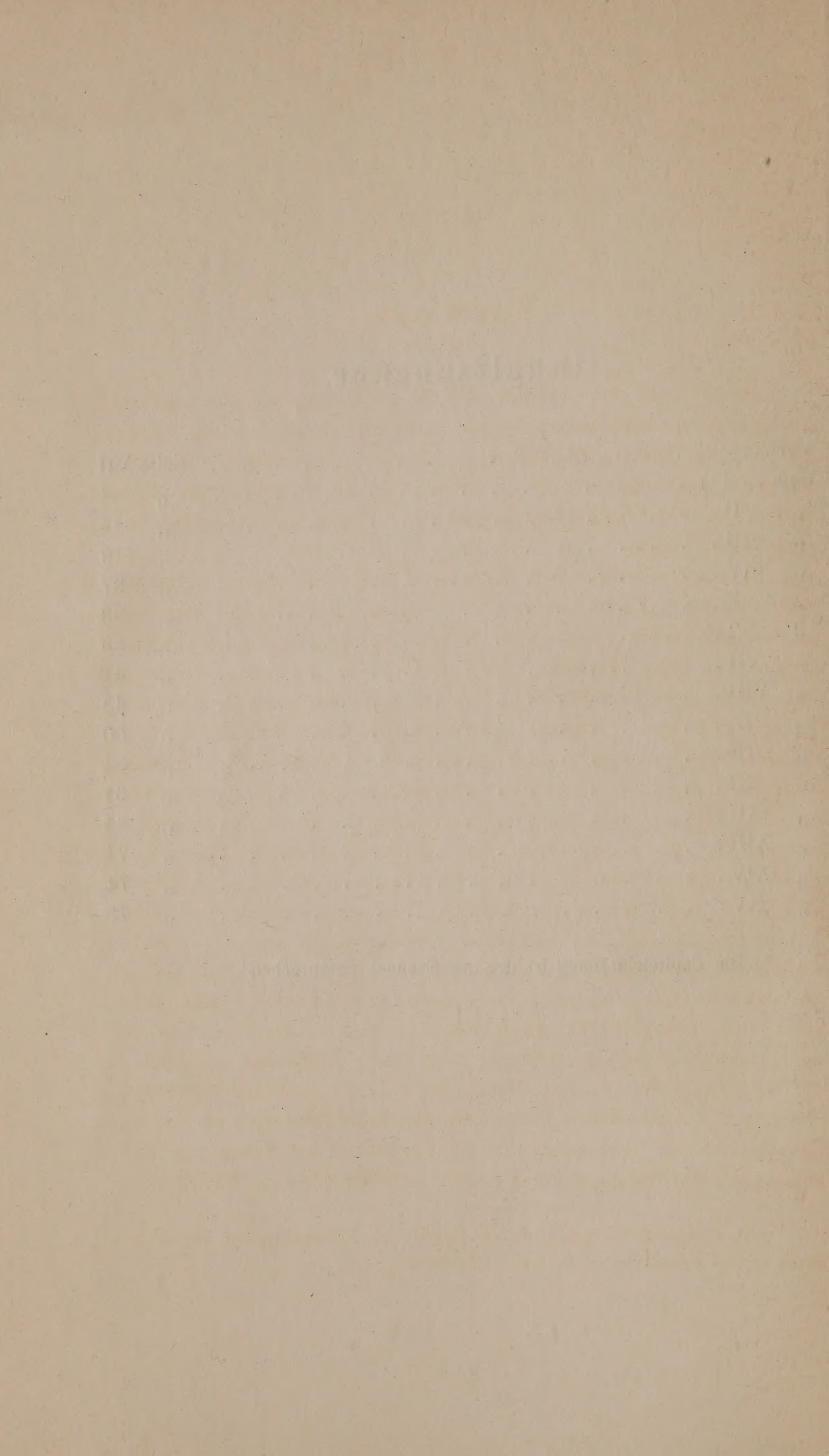
Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig.

Meinen Eltern.



Inhaltsangabe.

*) Die Capiteleinteilung ist der des Evangel. entsprechend.



Vorwort.

Da ich nicht der erste bin, der für die Evangelien eine semitische Vorlage voraussetzt, obliegt es mir nicht, erst besonders die Möglichkeit — resp. Wahrscheinlichkeit — derselben zu erweisen. Ich meine übrigens, dass manche der in meiner Arbeit vorgebrachten Einzelbemerkungen der Sache förderlicher sein dürften, als theoretische Auseinandersetzungen.

Namhafte Forscher der Gegenwart haben die Frage in jüngster Zeit wieder in Fluss gebracht und namentlich E. Nestle (vgl. seine „Philologica sacra", 1896[1]) hat für ein hebräisches Urevangelium so manchen Beleg erbracht. Doch während er noch immer mehr das Syro-Aramäische berücksichtigt, habe ich konsequent eine hebräische Vorlage zu eruieren versucht. Ich behaupte selbstredend nicht, dass Christus hebräisch gesprochen habe (vgl. die Bemerkung ad c. II, v. 5), ebensowenig kommt es mir in den Sinn anzunehmen, die Synoptiker hätten ihre Berichte in dieser Sprache geschrieben. Ich meine vielmehr, dass mehrere Bearbeitungen der wohl aramäischen Logia (welche zum Teile auch in den ausgeführten Text herüberkamen, vgl. Mark. VII, 34; V, 41; XV, 34) vorhanden waren, die zum offiziellen Gebrauche verwendet und etwa auch von den Synoptikern als Basis ihrer Evangelien benützt wurden. Man wollte eben den evangelischen Berichten die Weihe und Heiligkeit des A. T. verleihen und dies erlangte man durch Abfassung derselben in der heiligen Sprache. Denn „trotz dieses vollständigen Durchdringens des Aramäischen blieb doch das Hebräische noch als die heilige Sprache im Gebrauche. In ihr wurden in den Synagogen Palästinas nach wie vor die heiligen Schriften verlesen" (vgl. Schürer, Zeit-

---

[1]) Die jüngsten Arbeiten von A. Resch und G. Dalman über die „Worte Jesu" (1898) konnte ich nicht mehr benützen.

geschichte, 2. Aufl., Bd. II, S. 8 u. 9). — Möglicherweise wurden de facto schon in der ältesten christlichen Zeit in den christlichen Synagogen neben den Partien des A. T. auch Teile der christlichen Geschichte öffentlich verlesen, wie wir es ja aus späterer Zeit wissen (vgl. Justin, Apol. I, 67; Holtzmann, „Einleitung in das N. T.", 3. Aufl., 1894, S. 99; Herzogs RE., 2. Aufl., Bd. VII, S. 456 s. v. Kanon des N. T.). — Diese Verlesung musste nun in Palästina hebräisch erfolgen und ein solcher Umstand erklärt uns auch, dass von rabbinischer Seite erst nachdrücklich gegen die Heiligsprechung der christlichen Schriften Stellung genommen werden musste (vgl. Tosiphta Jadaim, c. II).

Ich habe mich hauptsächlich mit dem Ev. Marci beschäftigt, da dieses am reinsten den ursprünglichen Charakter erhalten zu haben scheint, wenn es auch mit Rücksicht auf die heidnischen Leser manche Aenderungen des semitischen Textes vornehmen musste (vgl. die Bemerkungen ad c. I, v. 7, 15; XIII, v. 17 u. s.). — Ich habe jedoch Streifzüge in das Gebiet der anderen Synoptiker nicht vermieden und auch ausser philologischen eine Anzahl rein sachlicher Erörterungen (über das Verhältnis zum Essenismus, über altjüdische Parallelen, Entstehungszeit der Evang. [c. XIII, 14, 17]) geboten. — Ich bin mir dessen bewusst, dass manche meiner Einzelhypothesen nur mit grösster Reserve vorzubringen sind — aber von ihnen ist das Schicksal der Haupthypothese keinesfalls abhängig. — Erscheint nur eine gewisse Anzahl gesichert und wohlbegründet — und dieser Hoffnung gebe ich mich hin — dann habe ich nicht umsonst gearbeitet. — Ich glaube übrigens, dass bei derartigen Forschungen, wo man sich nur tastend fortbewegen kann (um mit einem hervorragenden katholischen Gelehrten zu sprechen) auch die kühnste Aufstellung ihren Wert hat. — Das Unwahrscheinlichste trifft zuweilen ein; vielleicht bestätigt es sich durch neue Funde — vielleicht ringt sich von ihm etwas Brauchbares los!

Ich verlasse die Arbeit um so beruhigter, als ich mich frei weiss von jeder Beeinflussung durch Tendenz oder Tradition und mit voller Objektivität den diesbezüglichen Studien oblag.

Der Verfasser.

Ευαγγελιον κατα Μαρκον.

Cap. I.

1. V. 1: „Ἀρχη του εὐαγγελιου Ἰησου Χριστου (υἱου Θεου) . . . v. 4: ἐγενετο Ἰωαννης ὁ βαπτιζων . . .“ Es ist bislang nicht gelungen, einen entsprechenden Sinn und eine gute Satzfügung in dieses Stück zu bringen. — Ueber die Verlegenheitsversuche der Commentatoren ist Meyer-Weiss z. St. und besonders H. Holtzmann [Handcommentar 1889 S. 54 f.] nachzulesen. — Einige Erklärer betrachten v. 1 als Satz für sich, sehen in Ἰησου Χριστου einen gen. objecti und müssen demnach in εὐαγγελιον den späteren Sprachgebrauch „Berichterstattung von J. Ch.“ erblicken.[1]) Andere verbinden wohl v. 1 mit den folgenden Sätzen (2 u. 3), sind aber bezüglich der Zugehörigkeit des v. 4 uneinig. Es wurden auch Stimmen laut, welche die Streichung des v. 1 verlangen; Nestle (s. noch „Philologica sacra“ 1896, S. 45) glaubt aus älteren Uebersetzungen dafür Belege erbringen zu können. — Ich erlaube mir nun einen Vorschlag zu machen, der — wie mir scheint — geeignet ist, das Problematische und Unklare aus dem Wege zu schaffen. — Im ursprünglichen — hebräischen — Texte dürfte unsere Stelle gelautet haben: . . . . קֹדֶם לבשורת ישוע (1) . . . היה יוחנן (4) „Vor der Verkündigung Jesu . . . (4) war Johannes . . .“ Der Sinn ist also klar folgender: Der „Heilsbotschaft“, die Jesus brachte, ging der „Busseruf“ Johannis des Täufers voran. Der Gebrauch des — wohl nachbiblischen — קדם im Sinne von ante und in Verbindung mit . . . ל lässt sich vielfach belegen; vgl.

---

[1]) Luther übersetzt: „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesu Christo“ . . . vgl. auch Holtzmann „Einleitung in das N. T.“ (3. Aufl. 1894, S. 341), dass nach Scholten, Grimm und Bleek in unserer Stelle eine „Annäherung an den Begriff eines schriftlichen Berichtes“ vorliege.

z. B. b. ʿArachin p. 33 b . . . קודם לכן, das im Gegensatze zum vorangehenden לאחר מכאן steht, die Baraitha b. Baba mezia p. 94 a . . . מעשה קודם לתנאי,[1]) das dem תנאי שיש מעשה בתחלתו Mischna ib. entspricht, ebenso Gen. rabbati c. XV (ed. Amsterdam 1777 p. 13 b) „קודם לברייתו של עולם . . . קודם לאדם . . .“ u. s. — Sachlich und formell ist für unsere Stelle von Interesse Joh. I, 15: „Ἰωαννης μαρτυρει περι αὐτου . . . ὁ ὀπισω μου ἐρχομενος ἐμπροσθεν μου γεγονεν . . .“ Delitsch „Horae biblicae et talmudicae“ — („Zeitschrift für gesammte luth. Theologie und Kirche“ von Delitsch und Guericke B. XXXVII, S. 602) schlägt für ἐμπροσθεν μου . . . קודם לי vor. — Durch diesen Vorschlag ist der störende „Anfang“ (ἀρχη) entfernt und die Verbindung mit v. 4 zwanglos hergestellt. — Wie kam nun aber der Uebersetzer zu dem eigentümlichen „ἀρχη“? Die Antwort dürfte folgende sein. Das neuhebräische קֹדֶם, speciell in der Construction mit . . . ל, war ihm nicht geläufig; er las deshalb קֶדֶם und gab es wie LXX so oft (vgl. Hatch-Redpath. „Concordance to the LXX“ etc. 1897, S. 163 f.) durch ἀρχη wieder.[2]) Vokalisierte er demnach קֶדֶם (= ראשית wie Delitsch unser ἀρχη übersetzt, ebenso Syrer ܪܫܐ), so mochte ihm das folgende לבשורת weder formell noch inhaltlich be-

---

[1]) Hier könnte man freilich auch an partic. קוֹדֵם denken, das ebenfalls häufig vorkommt, vgl. z. B. Mechilta (ed. Friedmann) p. 96 b: . . . עני קודם עמי קודם, davon auch fem. קודמת z. B. Aboth III, 11 . . . קודמת לחכמתו. — Levy „Neuhebräisches Wörterbuch“ IV, S. 247, schreibt allzu vorsichtig קודמת „möglicherweise (?) — קוֹדֵם participium“.

[2]) Interressant ist Prov. VIII, 22 . . . ראשית דרכו קדם מפעלו LXX „ἀρχη ὁδων αὐτου εἰς ἐργα αὐτου“. Vielleicht liegt folgendes vor. Ein Leser hat sich am Rande Job 40, 19 (14) . . . ראשית דרכי אֵל notirt, diese Glosse kam in den Text und wurde mit dem vorliegenden zu folgendem verbunden: ראשית דרכו אֵל מפעלו also der LXX-Text; קדם blieb unübersetzt als vermeintliche Glosse zu ראשית. — Ob hier schon קדם = ante, ist nicht klar; Hitzig „Sprüche Salomos“, S. 77, bestreitet es; unentschieden lässt es Wildeboer z. St. (Handcomm. von Marti 1897) S. 27. Als Parallele ist noch zu verwerten Sira I, 4 . . . „προτερα παντων ἐκτισται σοφια“ . . . — Beachtenswert ist auch Gen. II, 8 מקדם LXX „κατα ἀνατολας“, Aq. „ἀπο ἀρχηθεν“, Symm. „ἐκ πρωτης“, Theod. „ἐν πρωτοις“ . . . Doch ist daraus keineswegs zu schliessen, LXX hätten . . . ממזרח gelesen (s. dazu Nestle „Marginalien und Materialien“ 1893, S. 4 u. 5), da sie auch sonst קדם durch ἀνατολαι wiedergeben, s. Gen. 12, 8 u. 9, vgl. noch Budde „Comm. zum Buche der Richter“ (ed. Marti) S. 138, der Jud. XX, 43, ממזרח שמש für מקדם — als durchaus spät erklärt.

fremden vgl. z. B. ψ 105, 36 . . . ראשית לכל אונם LXX ἀπαρχην παντος πονου . . . — Die zwischen v. 1 u. v. 4 liegenden Sätze — (2) [Καθ]ως γεγραπται (ἐν τοις προφηταις) ἐν τῳ Ἠσαΐᾳ τῳ προφητῃ ἰδου ἐγω ἀποστελλω . . . (3) φωνη βοωντος . . . — gehören nicht strikte zu unseren Betrachtungen. — Dass der erstcitierte Satz Mal. III 1 als Einschiebsel betrachtet werden muss, ist längst erwiesen; aber einigermaassen durchbricht auch Jes. XL, 3 den Zusammenhang. Ich möchte eine kleine Umstellung proponieren: nach v. 4 ist das Citat aus Jes. am rechten Platze — als Begründung des Vorangehens Johannis und dort gehört es wohl hin. —

2. V. 6: „ἠν ὁ Ἰωαννης ἐνδεδυμενος τριχας καμηλου καὶ ζωνην δερματινην περι την ὀσφυν αὐτου“ . . . Cod. Cant. hat: ἐνδεδυμ: δερρην καμηλου . . . mit Weglassung des folgenden: „και ζωνην“ . . . (vgl. auch E. Nestle „N. T. graeci supplementum“ 1896, S. 16, Zeile 10). Für diese LA entscheiden sich mit Recht Jülicher und Nestle (vgl. Philol. sacr. S. 26), da der Gürtel dem Habitus Eliahus (II, Reg. I. 8)[1]) entnommen scheint. Meiner Ansicht nach, ist die Variante folgendermassen entstanden. Der Eine las “לבוש שער גמלים„ also „τριχας καμηλου“ . . . der Andere “לבוש ער גמלים„ also „δερριν καμηλου“ . . . Entweder ursprünglich ער und durch Dittographie des vorangehenden ש entstand שער oder ursprünglich שער und wegen des vorangehenden ש fiel der erste Buchstabe ab. — Sachlich entspricht δερρις dem hebr. ער — wenn auch nicht bei LXX; „δερρις = abgezogene, verarbeitete Haut“, ebenso oft ער in der Bibel, vgl. Gen. III, 21; Lev. XIII, 49; Num. IV, 10 u. s. — Dass man sich nicht immer mit dem Sprachgebrauche der LXX begnügen kann, beweist vielfach das neuaufgefundene Sirafragment und hat auch — wenngleich von einem anderen Standpunkte aus — Deissmann „GGA“ 1896, S. 762 f. und in seinen „Bibelstudien (1895 und 1897) gezeigt, vgl. auch „Theol. Litteraturzeitung“ 1896, S. 473 f.

3. ib: „ἐσθιων ἀκριδας και μελι ἀγριον“ . . . Bekanntlich hatte das Ebjonäerevangelium diesen Satz in anderer Fassung. Epiphanius

---

[1]) ib. wird Eliahu als . . . איש בעל שער ואזור ער אזור bezeichnet; בעל שער übersetzen LXX durch „ἀνηρ δασυς“, ich meine, es liegt näher — gleich unserer Stelle — an einen Mantel aus Haaren zu denken, umsomehr als dies Prophetentracht gewesen zu sein scheint. Vgl. Zach. 13, 4: יבשו הנביאים איש מחזינו . . . ולא ילבשו אדרת שער למען כחש LXX και ἐνδυσονται (?) δερριν τριχίνην. Interessant ist Gen. XXV, 25 כלו כאדרת שער, wo LXX den Zusammenhang zerrissen und „ὡσει δορα, δασυς“ übersetzen. — Auch Samuel (1. Sam. 28, 14) wird geschildert והוא עטה מעיל — als besonderes Kennzeichen!

(haer. XXX, 13) berichtet: „και το βρωμα αὐτου — φησι — μελι ἀγριον οὗ ἡ γευσις ἠν του μαννα ὡς ἐγκρις ἐν ἐλαιῳ ... και ἀντι ἀκριδων ποιησωσιν ἐγκριδας ἐν μελιτι“ ... Die letzten Worte sind es, die dem Ebjonäerevangel. angehören dürften „ἐγκριδες ἐν μελιτι“ ..., denn dass „οὗ ἡ γευσις ἠν του μαννα ὡς ἐγκρις ἐν ἐλαιῳ“ nicht in unseren Zusammenhang gehört, ist klar (vgl. Delitsch, Römerbrief 1870, S. 18 A. 1). — Epiphanius — oder sein Gewährsmann — dürfte an die biblischen Stellen vom Manna (Ex. 16, 31, Num. 11, 8) gedacht haben und führte ausser dem ἐγκρις ἐν μελιτι auch das uns nicht interessierende „panis oleatus“ (vulg.) der Vollständigkeit halber, an. Vgl. noch Nestle „N. T. graeci supplementum“ S. 75 „ex evangelio Ebjonitarum“ c), der die Zusätze des Epiphanius noch nicht ausgeschieden hat. — Diese Angabe nun gilt als unerschütterlicher Beweis, dass das Ebjonäerevangelium nach einem griechischen Texte gearbeitet wurde, da in keiner Sprache sonst die Verwechslung von ἀκρις und ἐγκρις möglich wäre (s. z. B. Holtzmann, „Einleitung in das N. T. [3], S. 488). — Ohne mich auf die Frage einlassen zu wollen, ob das Ebjonäerevangelium mit dem Nazarenerevangelium identisch sei und ob demnach für dasselbe ebenfalls ein semitischer Text vorausgesetzt werden müsse (s. Hilgenfeld in seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, Bd. XXVII, S. 191), möchte ich einfach darauf hinweisen, dass ein semitisches Original keineswegs ausgeschlossen sei. — Ein unserer griechischen Vorlage entsprechender aramäischer Text — denn in dieser Sprache könnte das Ebjonäerevangelium abgefasst worden sein — dürfte folgendermaassen gelautet haben: ... „קמצא ודבשא“. — Ebenso leicht wie ἀκριδες in ἐγκριδες kann קמצא in קרצא verschrieben worden sein — ja noch viel leichter, als — wie ich zeigen werde — קרצא „Teigstück“ bedeutet und dem Schreiber — resp. Uebersetzer aus dem hebr. Originale — die Verbinduug von Honig mit „Kuchen“ wahrscheinlicher klingen mochte, als die mit „Heuschrecken“. — קרץ bedeutet in der Mischnasprache Teigstück, vgl. Kelim VIII, 6 והקרץ .... בנחים, aramaisiert bekommen wir die Form קרצא. — Das Wort ist uns wohl im Syrischen — mit Abschwächung des ק in ein ג — erhalten, vgl. z. B. Matth. XIV, 17 „πεντε ἀρτους“ .. Syr. חמש גריצן, aber schon Fränkel („Aramäische Fremdwörter im Arabischen“, S. 35, 36) hat nachgewiesen, dass — wie das Arabische beweist — .. קרץ das Ursprüngliche sei und erst später die Abschwächung erfolgte. Der Kuchen und der Honig mochten wohl an das von den „Wüstenwanderern“ genossene und nach צפיחת בדבש (Ex. l. c.) schmeckende

Manna erinnert haben und dieser Umstand mochte wieder dem Epiphanius nahegelegt haben, eine Verschreibung von ἀκριδες in ἐγκριδες (nur LXX Ex. u. Num. ib.) anzunehmen. — Gelegentlich möchte ich anregen, ob sich auch das häufige "אכל קרצא" nicht vielfach besser erklärt, wenn man an קרצא = panis denkt. Joh. XIII, 26 sagt Jesus „ᾧ ἐγω βαψω το ψωμιον και δωσω" . . und schon J. Levy (Revue des études juives I, S. 105) hat darauf hingewiesen, dass hier ein ursprüngliches "אכל קרצא" spukt.

4. V. 7: „οὐκ εἰμι ἱκανος κυψας λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματων αὐτου" — ebenso Luc. III, 16 mit Weglassung des κυψας, so auch Joh. I, 27: οὐκ εἰμι ἀξιος ἱνα λυσω, dagegen lautet bekanntlich Matth. III, 11: „οὐκ εἰμι ἱκανος τα ὑποδηματα βαστασαι" . . . Es wäre wohl eigentümlich, wollte man eine so weitgehende Differenz bei einer so merkwürdigen Harmonie der drei anderen Evangelisten — einfach der Willkür des Uebersetzers zuschreiben, wie es E. Nestle (Philol. sacr., S. 11) nach längerer Auseinandersetzung thut. — Ich möchte mir nun einen Vorschlag gestatten, der wohl philologisch anfechtbar, aber — wie mir scheint — psychologisch richtig ist. — Es dürfte ursprünglich unsere Stelle gelautet haben: לשא[1] את מנעליו also wie bei Mtth. βαστασαι und ist es sonnenklar, dass dadurch das dienende Verhältnis zum Ausdrucke gebracht werden soll[2]) (s. Holtzmann, S. 62). Matth. nun, der für jüdisch-orientalische Leser schrieb, konnte das Bild — βαστασαι ὑποδηματα — ruhig beibehalten, da ja bei den Orientalen das Barfussgehen an der Tagesordnung war und demnach das Nachtragen der Schuhe durch Sklaven — oder Jünger — üblich und gebräuchlich. — Nicht so aber Mark. und Luc., die an heidnische, griechisch-römische Leser denken mussten und sich genötigt sahen, ein präziseres Bild zu schaffen, ohne jedoch den gegegebenen Rahmen durchbrechen zu wollen (s. auch weiter die Bemerkung ad Mark. VI, 8). Eine Handhabe bot sich nun im Texte selbst. Das hebräische לְשָׂא erinnert lautlich an das griechische λυσαι und so verfielen sie denn darauf, statt des Nachtragens der Schuhe

---

[1]) Es ist wohl überflüssig, für die in der Mischna so häufige Verkürzung der Infinitive — z. B. לקח, לטע für לקחת, לטעת — Belege zu erbringen; zu unserer Form vgl. M. 'Edîjoth I, 13 u. s.

[2]) Ich verweise als auf eine Parallele auf b. Baba mezia p. 41 b., wo R. Johanan sagt, wer ihm diese Stelle erklärt — dem wird er Jüngerdienste leisten מובילנא מאניה בתריה, ebenso b. Sabbath p. 61 a „דאמר ליה ר' יוחנן לר' שמן בר אבא הב לי מסנאי" . . besonders Jer. z. St. שמעון בר בא הוה משמש קומי ר' יוחנן והוה מושיט ליה סנדליה.

— ein Lösen der Schuhe — resp. Schuhriemen — einzufügen, ein auch den Occidentalen geläufiges, den Diener kennzeichnendes Merkmal[1]). Ob auch sachliche Gründe bei dieser Uebersetzung mitwirkten, ist nicht leicht zu entscheiden. — Job 42, 9 entspricht bei LXX einem hebr. וישא — ein griech. ἔλυσε, doch ist diese Uebersetzung keine wortgetreue — wie ja auch sonst bei LXX Job נשא פנים in mehreren Formen erscheint z. B. Job XI, 15 תשא פניך ממום „ἀναλαμψει σου το προσωπον ὥσπερ ὕδωρ καθαρον (augenscheinlich פניך כַּמים durch Verdoppelung des כ von פניך) auch Job XXII, 26 ותשא אל אלוה פניך „ἀναβλεψεις εἰς τον οὐρανον ἱλαρως“ . . . (wo freilich ותשא . . . עיניך besser zu vermuten ist, wie Jes. XXXVII, 23 ותשא מרום עיניך — noch frappanter ist Deut. IV, 19 ופן תשא עיניך השמימה . . . και μη ἀναβλεψας εἰς τον οὐρανον). — Dagegen scheint es mir sicher, dass die Uebersetzer Wortspiele und Klangähnlichkeit wohl berücksichtigten — sogar wenn es dem Sinne nicht ganz entspricht. — Z. B. entspricht hebr. בלה zumeist griech. παλαι . . .[2]), מום = μωμος, עולה = ὁλοκαυτωμα, אִוֶּלֶת = ἀβουλια (Prov. 14, 17), כלא = κωλυω, ארג = ἐργαζομαι (Jes. 19, 9), קרא = κηρυσσω, אמילם = ἠμιναμην (ψ 117 [118] 11) u. s.[3]). — So — glaube ich — erklärt sich die Abweichung am einfachsten. — Gelegentlich noch folgende Bemerkung. — Luc. ib. (v. 15) geht unserem Satze folgendes voran: „προσδοκωντος δε του λαου και διαλογιζομενων παντων . . . μηποτε αὐτος εἰη ὁ Χριστος“ . . . Abgesehen davon, dass προσδοκωντος του λαου . . . formell, stylistisch störend ist, ist es auch dem Sinne nach

---

[1]) Vgl. bes. b. Kethuboth p. 96 a: „כל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו חוץ מהתרת לו מנעל“ . . . , auch b. Kidduschin p. 22 b: „א״ל לעבדיה שלוף לי מסנאי ואמטנהו לביתא“ . . . .

[2]) Ez. 23, 43: לבלה נאפים hat wohl Aq. παλαια πορνη (s. auch Midr. rabb. Levit. c. XXXIII ed. Amsterdam 1777, p. 153 b) — nicht aber LXX — die andere LA hatten — etwa ל[א] ב[א]לה נְאַפִּים*) — auch I. Chr. XVII, 9: לבלתו LXX „ταπεινωσαι αὐτον“ wie לְעַנּוֹתוֹ†) — Jes. 65, 22 ומעשה ידיהם יבלו בחירי LXX „ἔργα πονων αὐτων παλαιωσουσιν“ . . also יבלו — בחירי zogen sie zum folgenden v. 23 „οἱ ἐκλετκοι μου οὐ κοπιασουσιν“. Job 21, 3 יבלו ימיהם בטוב LXX „συνετελεσαν“ also יבלו wie Job 36, 11. — Interessant ist Tosiph. Sanhedrin XIII שנאמר וצורם לבלות שאול כלה והם אינם כלים — also ψ 49, 15 st. לְבַלּוֹת — לכלות — vgl. auch Graetz Psalmen I, S. 341.

[3]) Interessant ist II. Sam. XV, 32, 37, wo LXX st. . . חושי הארכי haben χουσι ὁ ἀρχιεταιρος . . . also hat man Transscription von ארכי für griech. Wort genommen — möglicherweise war Wortspiel beabsichtigt!

*) Vgl. Geiger „Urschrift etc.“, S. 415. †) So II. Sam. VII, 10.

anfechtbar, da was später als bescheidenes „Vielleicht“ auftritt, hier die Gestalt der „Hoffnung“ (Syr. מסבר הוא עמא) „Erwartung“ (expectante populo) annimmt. Luther hat eigentümlicherweise: „Als aber das Volk im Wahne war“. Meiner Ansicht nach, liegt etwa ein Missverständnis vor. Es hiess vielleicht וַיִּקָּוֶה העם . . . . und zwar im Verstande: „Als das Volk zusammenströmte“ . . . indem es meinte, es sei vielleicht Christus gekommen, wie z. B. Jerem. III, 17 ונקוו אליה כל הגוים . . . . „και συνναχϑησονται“ . . . Der Uebersetzer fasste aber יִקָּוֶה als „Hoffen“-und übersetzte es durch προσδοκωντος wie LXX Threni II, 16 זה היום שקוינהו „ἡμερα ἡν προσεδοκωμεν“ . . . Interessant ist diesbezüglich Pesikta di R. Kahana (ed. Buber 1868) p. 193 b, wo ψ 40, 2 קוה קויתי erklärt wird: כל זמן שישראל מקוין בבתי כנסיות ובתי מדרשות הקבה״ מקוה שבינתו עמהם.

5. V. 11: „συ εἶ ὁ υἱος μου ὁ ἀγαπητος ἐν σοι εὐδοκησα“ . . . Es ist schon mehrfach ausgesprochen worden, dass hier Jes. 42, 1 בחירי רצתה נפשי . . stecke und wenn es auch bei einer freien Anwendung des Bibelverses nicht auffallen mag, dass רצתה נפשי durch εὐδοκησα wiedergegeben wurde — auch Job XXX, 25 עגמה נפשי LXX ἐστεναξα — so bleibt es immerhin unerklärlich, wie aus בחירי ἀγαπητος wurde. Diese LA ist auch in den ausserkanonischen Evangelienfragmenten erhalten s. Nestle „N. T. graeci supplementum“, S. 75 u. ib. S. 83. — Weit beachtenswerter ist, dass Matth. XII, 18 „ἰδου ὁ παις μου ὁν ἡρετησα ὁ ἀγαπητος εἰς ὁν εὐδοκησεν ἡ ψυχη μου“ . . . also neben ἡρετησα = בחירי noch ἀγαπητος vorkommt — und zwar als direkte Uebersetzung von Jes. l. c. — Ich erlaube mir — mit aller Reserve — folgendes vorzuschlagen: Durch Umstellung der ersten zwei Buchstaben von בחירי (בח) entstand ein Wort (חבירי), das in unserem Zusammenhange nur dann einen Sinn ergeben konnte, wenn man es als חביבי las — ein Wort, das in der Mischnasprache recht häufig vorkommt. Sachlich interessant ist für unsere Stelle z. B. Aboth III, 18 חביבין ישראל שנקראו בנים למקום; der Syrer hat für ἀγαπητος חביבא und LXX geben — irrtümlicherweise wohl — Habakuk III, 4 חביון durch ἀγαπησις wieder. Mtth. l. c. nun hat neben בחירי auch חביבי gehabt — vielleicht fand er חביבי vor und brachte בחירי aus der Jesaiastelle herein, oder kam ἀγαπητος aus unserer Stelle — die er ja auch c. III, 17 hat — auch in jenen Zusammenhang; bei uns konnte die Verschreibung um so leichter eintreten, als ja kein eigentliches Citat vorliegt. Vielleicht war das Wort nur halb ausgeschrieben — etwa בחי' — daraus חבי', was folgerichtig als חביבי gelesen wurde!!

Denken wir an zwei LA, so werden uns auch die Schwankungen Luc. IX, 35 „οὗτος ἐστιν ὁ υἱος μου ὁ ἀγαπητος" oder auch „ἐκλελεγμενος" als בחירי und חביבי erklärlich (s. auch Nestle l. c., S. 33, Zeile 22). — Solche Erscheinungen — Umstellung von Buchstaben und nachträgliche „Verbesserung", um einen Sinn zu ergeben — sind nicht selten. — Wenn z. B. Amos IV, 13 LXX statt הרים „βροντην" haben, ist es klar, dass durch Umstellung רהים und daraus — um Sinn zu kriegen — רעם wurde. Ebenso Jes. XXVII, 1 LXX st. יחזק, „βοησονται" also יזעק[ו] haben, ist es wohl zu erklären, dass aus יחזק — יזחק und daraus יזעק wurde. — Zuweilen freilich blieb man bei der Umstellung stehen, wenn man keine Bedeutung herausbekommen konnte, z. B. I. Chr. IV, 22 והדברים עתיקים LXX „ἀβηδεριν", einfach Verschreibung הדברים in הבדרים, die aber unverständlich blieb u. s. oft. Gelegentlich sei darauf hingewiesen, dass Mtth. XII l. c. auch sonst Jes. 42, 1 f. in abweichender Weise citiert. Statt לאמת יוציא[1]) משפט LXX εἰς ἀληθειαν εξοισει κρισιν hat er „ἑως ἀν ἐκβαλῃ εἰς νικος την κρισιν". Es wurde schon von Anderen bemerkt (vgl. Delitsch Uebersetzung z. St., Holtzmann, S. 98) dass εἰς νικος hebr. לנצח zu entsprechen scheine, wie wir es ja auch sonst mehrfach finden, z. B. II. Sam. II, 26 LXX für הלנצח „μη εἰς νικος", ebenso Threni V. 20, Amos I, 11. Interessant ist Jes. 25, 8 . . . בִּלַּע המות לנצח LXX „κατεπιεν ὁ θανατος ἰσχυσας", dagegen vgl. I. Cor. XV, 54 κατεποθη ὁ θανατος εἰς νικος (also בֻּלַּע st. בִּלַּע). Prof. Bickell, Wien, macht mich aufmerksam, dass Mtth., indem er לנצח statt לאמת las, mit Habakuk I, 4 ולא יצא לנצח משפט übereinstimmt. — Einen solchen Text hat nun aber weder der massoretische, noch auch LXX; denn wenn wir auch finden, dass Peschitto und Targum נצח durch „Wahrheit" wiedergegeben (vgl. Wildeboer, Commentar zu den Sprüchen ed. Marti, 1897, S. 63)[2]), so ist es denn doch keinesfalls anzunehmen, dass es

---

[1]) Es bleibe nicht unerwähnt, dass in der hebr. Zeitschrift השחר Jahrg. 1871, S. 24, der Vorschlag gemacht wurde, statt לְאֻמּוֹת — לָאֱמֶת zu lesen wie יוציא לגוים משפט v. 2, ולתורתו איים ייחלו v. 4; doch vgl. für die massoretische LA Ezech. XVIII, 9 . . ומשפטי שמר לעשות אמת; LXX freilich lasen dort אֹתָם für אמת.

[2]) ad Prov. XXI, 28 . . . איש שׁמע לנצח ידבר; LXX haben „ἀνηρ δε ὑπηκοος φυλασσομενος λαλησει" . . . wohl st. נצח — נצור gelesen (wie Ezech. VI, 12 והנשאר והנצור) vgl. z. B. noch Prov. II, 8 לנצר ארחת משפט LXX „του φυλαξαι ὁδους"; — für לנצח ידבר etwa יגבר zu lesen!!

auch bei LXX der Fall war. — Wir müssten nur annehmen, Matthäus hätte während des Zitierens den Text nicht vor Augen gehabt und da sei ihm die Fassung — Habakuk — in Erinnerung gekommen; aber in diesem Falle musste er hebräisch zitiert haben, denn hätte er griechisch zitiert, so würde er wohl . . לנצח durch „εἰς τελος" wiedergegeben haben, wie LXX Hab. l. c. Hiob 23, 7 und oft.[1]) — Des weiteren ist noch zu bemerken, dass LXX und Matth. für . . . ולתורתו איים ייחלו „και ἐπι τῳ ὀνοματι αὐτου ἐθνη ἐλπιουσιν" . . . haben. — Ich meine, dass dies auf einer Verschreibung des griechischen Textes beruhe; aus νομ . . wurde ὀνομ . . eine Verschreibung, die von LXX auch in's Evangelium kam.

6. V. 14: „μετα δε το παραδοθηναι τον Ἰωαννην" . . ebenso Matth. IV, 12: „ὁτι Ἰωαννης παρεδοθη" . . Nach dem Mark. VI, 17 . . Erzählten „ὁ Ἡρωδης ἀποστειλας ἐκρατησεν τον Ἰωαννην και ἐδησεν αὐτον ἐν φυλακῃ"[2]) kann von „Ueberantworten" (Luther, ebenso Syrer אשׁתלם) keine Rede sein. Die Erklärer (s. Holtzmann, S. 70) schlagen vor „παρεδοθη . . . εἰς την φυλακην" zu ergänzen. Ich möchte aber Folgendes zu bedenken geben. Das hebräische Verbum סגר bedeutet a) überantworten, z. B. Deut. 23, 15 . . „לא תסגיר עבד" LXX „οὐ παραδωσεις" . . b) einsperren, einkerkern, z. B. I. Sam. 23, 7 . . . „כי נסגר" LXX „ὁτι ἀποκεκλεισθαι" . . . und sonst. Der Uebersetzer entschied sich nun für die erste Bedeutung, wo die zweite eher am Platze war, s. noch Luc. III, 20: „και κατεκλεισε τον Ἰωαννην ἐν τῃ φυλακῃ" . .; vielleicht wollte er einen Ausdruck wählen, der beide Bedeutungen des hebräischen Wortes involvierte.[3])

7. V. 17: „και πιστευετε ἐν τῳ εὐαγγελιῳ" . . . Die Kommentatoren bemerken, dass dieser Ausdruck — πιστ. ἐν τῳ εὐαγγ. — hier zum einzigenmale im ganzen N. T. vorkomme und dass er im Munde Jesu geradezu unmöglich sei. — Es ist ausserdem noch zu bemerken, dass „hebräisch בְּ (welchem griechisch ἐν entspricht) eine Person oder Sache bezeichnet, an der man glaubend festhält . . .

---

[1]) In ψ besonders häufig, so למנצח durch εἰς το τελος . . dagegen deutet es der Talmud als מְנֻצָּח Besiegter s. z. B. Pessachim p. 119 a.

[2]) Dieser Satz entspricht wörtlich II. Reg. XVII, 4 . . ויאסרהו בית כלא LXX „και ἐδησεν αὐτον ἐν οἰκῳ φυλακης".

[3]) Die Doppelbedeutung des hebr. Wortes als „verraten" und „einkerkern", scheint auch auf das griech. verbum παραδιδοναι depravirend eingewirkt zu haben. Vgl. z. B. ψ 88 (87), 9 . . . כָּלֻא ולא אצא LXX „παρεδοθην και οὐκ ἐξεπορευομην" . . . während כְּלָאֻן Jer. 39 (32), 3 richtig durch κατακλειειν wiedergegeben wurde.

ל dagegen Person oder Sache bezeichnet, deren Zeugnis man glaubt" (s. bes. Gesenius „Hebr.-aram. Wörterbuch", 12. Aufl. ed. Buhl s. v. ארץ S. 52 a); demnach muss hier (ἐν τῳ εὐαγγ.) etwas gemeint sein, das man erhalten soll, nicht aber das „Evangelium im apostolischen Sinne" (wie Holtzmann, S. 71), dem man ja erst vertrauen musste. — Anzunehmen, dass Marcus hier einen eigenen nicht ursprünglichen Zusatz habe, geht bei einer so bedeutsamen Stelle nicht gut an, zumal wir gewöhnlich bei ihm den besterhaltenen Text finden.

Nicht unwahrscheinlich scheint es mir nun, dass es ursprünglich hiess: שובו והאמינו בתורה (wie z. B. ψ 119, 66 .. ובמצותיך האמנתי) — wobei wir daran denken müssen, dass Jesus nach den ältesten Quellen sich in der galiläischen Periode strenge an die „Grenzen der Theokratie und die Ordnungen des alten Bundes" (vgl. Holtzmann, S. 5) gehalten hat. Schon das Auftreten Johannis (s. seine Strafrede Luc. III, 8) und gelegentliche Bemerkungen Jesu (z. B. Mark. c. VII, 2 u. f.) deuten uns eine Lockerung der Bande der Sittlichkeit an und so mochte eine eindringliche Ermahnung zum Festhalten der Gotteslehre,[1] — der sich der Hinweis auf das herannahende Gottesreich anschloss — wohl am Platze sein. Ohne direkt behaupten zu wollen, dass aus בתורה etwa [ב]בשורה verschrieben wurde — will ich nur darauf hinweisen, dass etwa in tendenziöser Weise תורה durch εὐαγγελιον übersetzt wurde, weil man ja später das Erhalten des alten Bundes — des νομος — nicht ganz acceptieren konnte — (s. bes. die auch von den Komm. angeführte Stelle Galater IV, 4) — und Marcus überdies für heidnische Leser schrieb. Vgl. zu unserer Stelle noch Sira XXXV (XXXII) 23 und Cremer „Wörterbuch der nt. Gräcität" (8. Aufl. 1895) S. 797 fol. — Beachtenswert ist auch, dass εὐαγγελιον im „apostolischen Sinne" gerade bei Markus häufiger als bei den anderen Synoptikern vorkommt (vgl. VIII, 35; XIV, 9; XVI, 15 u. s.) und es ihm deshalb leicht fallen mochte, auch hier — wo der Begriff nicht ganz passt — diesen Ausdruck zu gebrauchen.

8. V. 22: „ἠν γαρ διδασκων αὐτους ὡς ἐξουσιαν ἐχων και οὐχ ὡς οἱ γραμματεις" . . . Das „Machtbegabtsein" ist — gelinde gesagt — ein recht auffallender Ausdruck und ein objektiver Leser kommt nicht leicht über ihn hinweg. Wir begreifen es vollständig in

---

[1]) Dass תורה nicht nur Pentateuch bedeute, braucht dem Kundigen nicht erst gesagt zu werden, vgl. übrigens Delitsch Horae ad I. Kor. XIV, 21 (Zeitschrift v. Del. u. Guericke, Bd. 38, S. 213).

v. 27 (u. s.) „τις ἡ διδαχη ἡ καινη αὐτη; ὁτι κατ' ἐξουσιαν και τοις πνευμασι τοις ἀκαθαρτοις ἐπιτασσει“ . . aber dass Jesus im Reden als „ὡς ἐξουσιαν ἐχων“ dem Volke erschien, wobei wir vom Wesen des ἐξουσια nicht im mindesten unterrichtet sind — ist zumindest unklar. Ausserdem schwächt auch der Nachsatz „οὐχ ὡς γραμματεις“ den vermeintlichen Sinn ab (vgl. auch Holtzmann ad Matth. VII, 29, S. 130). — So will ich denn einen Vorschlag wagen, der wohl kühn erscheinen dürfte, aber in Erwägung gezogen zu werden verdient. Ich meine nämlich, es sei hier nur von dem Behagen und der Befriedigung des Volkes die Rede, die ihnen die an Parabeln reiche Lehrweise Jesu bereitete, eine Lehrweise, welche vorteilhaft abstach von der wohl trockenen Methode der γραμματεις, die ja auch Sadducäer gewesen sein können (s. Schürer, Zeitgeschichte II, 2. Aufl., S. 260). — Stütze für diese Auffassung finde ich Matth. VII, 28. 29, wo dieser Satz am Schlusse einer von „Gleichnissen“ erfüllten Rede sich am ursprünglichen Platze zu befinden scheint — und folgende sind die textkritischen Anhaltspunkte. — Es hiess vielleicht ursprünglich . . . כי בְּמָשָׁל היה מלַמֵּד ולא כַּסֹּפרים. Ein unvorsichtiger Kopist nun verschrieb etwa במשל in כמשל, was graphisch leicht erklärlich ist; sollte es jetzt einen Sinn ergeben, musste es כַּמֹּשֵׁל gelesen werden und als „Herrscher, Machthaber“ aufgefasst werden. So entstand unser „ὡς ἐξουσιαν ἐχων“, da man doch כמשל in diesem Zusammenhange keineswegs „wie ein Spruchdichter“ verstehen konnte, wie Ez. XVI, 44 כל המשל u. s. — Verwechslung der beiden Begriffe, die mit dem Worte משל verbunden werden, gehört bekanntlich nicht zu den Seltenheiten. Interessant ist II. Sam. XXIII, 3 „לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק“ LXX ἐμοι ἐλαλησε φυλαξ (צור von נצר) ἐξ 'Ισραηλ παραβολην . . . vgl. Job XLI, 24 אין על עפר מָשְׁלו LXX οὐκ ἐστιν οὐδεν ἐπι της γης ὁμοιον αὐτῳ — was jedoch keineswegs gesichert ist; vgl. Budde Job S. 252. — Dass Matth. (l. c.), „ὡς ἐξουσιαν ἐχων“ hat, würde höchstens für die Abhängigkeit von der Uebersetzung unseres Markus sprechen, da dort — wie bereits hervorgehoben — die Position des Satzes für den von mir vorgeschlagenen Sinn spricht. — Einfacher ist die Sache, wenn wir den Text Luc. IV, 32 berücksichtigen. Dort heisst es nämlich „ἐν ἐξουσιᾳ ἠν ὁ λογος“ . . . und dabei möchte ich betonen, dass ממשלה = ἐξουσια, vgl. II. Reg. XX, 13 . . . „ובכל ממשלתו“ LXX „και ἐν παση τη ἐξουσιᾳ αὐτου“ . . . ebenso ψ 113 (114) 2, so auch wohl I. Macc. I, 13; X, 6, 8 (vgl. Jes. XXII, 21), so Sira XLV, 17 „ἐξουσια ἐν διαθηκαις κριματων“ . . . wofür der hebräische Text

.. “וימשילהו בחק ובמשפט„ — und dass wir im talmud. Hebräisch ממשלות = παραβολαι finden, vgl. b. Gittin p. 35 a ממשלות בלוים und dazu Levy NhWtb. III, S. 144 a und besonders N. Brüll, Jahrbücher II, S. 153. 154. — So scheint es mir denn nicht allzu gewagt, eine Verwirrung der beiden Begriffe — „herrschen“, „vergleichen“ — auch an unserer Stelle anzunehmen. — Man könnte mir freilich entgegenhalten: Wie konnte denn die „Gleichnisrede“ so gewaltig auffallen, da ja auch bei den Rabbinen das משל eine hervorragende Rolle spielt? Bei den Rabbinen allerdings — aber ob schon bei den damaligen, ist höchst zweifelhaft. Von einer eigentlich agadischen Thätigkeit — kann erst seit Hillel die Rede sein und bei Hillel ist mit Sicherheit kein Gleichnis nachzuweisen.[1]) Wenn Soferim XVI von ihm erzählt wird, er habe “משלות ושיחות דקלים„ gekannt, ist — abgesehen von der nicht in unseren Zusammenhang gehörenden Bedeutung dieser משלות — darauf hinzuweisen, dass dort eigentlich eine Verwechslung mit R. Johanan b. Sakkai vorliegt, wie schon Bacher („Agada der Tannaiten“ I. B., S. 13, Anm.) bemerkt. — Erst später zur Zeit und nach der Tempelzerstörung und während der polemischen Auseinandersetzungen gelangte das משל zu hohen Ehren, so schon bei R. Joh. b. Sakkai, bei R. Josua b. Chananja und besonders R. Meir (vgl. Mischna Sota p. 49 a, Sanh. 38 b).

9. V. 23: „και . . ἠν ἐν τῃ συναγωγῃ αὐτων ἀνθρωπος ἐν πνευματι ἀκαθαρτῳ“ . . ebenso Mark. V, 2 „ἐν πνευματι ἀκαθαρτῳ“ . . Es ist charakteristisch, dass bei Marcus diese auffallende Fassung beibehalten wird, die nur dann einigermassen erklärlich wird, wenn man an ein hebräisches . . . ב denkt, das griechisch so oft durch ἐν wiedergegeben wird.[2])

Freilich für die Auffassung, dass der δαιμων ein vom Besessenen getrenntes Wesen sei (vgl. Mark. IX v. 18) [vgl. auch zur Sache Leop. Löw: Gesammelte Schriften (Bd. IV 1898, S. 188 A. 3)], wäre es entsprechender gewesen, wenn dem etwa ursprünglichen

---

[1]) In dem jungen Midr. ad Levit. (rabb. ed. Amsterd. 1777 p. 153 c.) c. 34 werden wohl Gleichnisse von Hillel angeführt; aber aus dem Texte selbst ergiebt sich unzweideutig, dass wohl der Satz selbst vielleicht alt, die Parabeln aber viel späteren Datums sind. Werden doch für denselben Ausspruch zwei vollständig verschiedene und durch ד"א geschiedene Gleichnisse angeführt, wobei noch zu bemerken ist, dass das על אחת כו"כ des ersten und die ganze Fassung des zweiten für ihre Jugend sprechen.

[2]) Beachtenswert ist Deut. VI, 5 . . בכל לבבך LXX „ἐξ ὁλης καρδιας“ Mtth, XXII, 37, aber ἐν ὁλῃ καρδιᾳ . . vgl. die Bemerkung ad Mark. XII, 30.

...ברוח טמאה ein griech. μετα entsprochen hätte, wie z. B. Jes. 38, 3 התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם LXX „μετα ἀληθειας-ἐν καρδιᾳ" . . . (vgl. Gesenius Hebr.-aram. Wörterbuch, 12. Aufl., S. 85 a). Beachtenswert ist, dass Luc. IV, 33 st. unseres ἐν „ἐχων πνευμα" hat, ebenso zur Stelle V, 2 hat L. VIII, 27 „ὁς εἰχε δαιμονια" . . ; da aber auch Luc. überaus konsequent . . . ב durch ἐν wiedergiebt,[1]) ist es vielleicht nicht unwahrscheinlich, dass er st. ברוח — gelesen habe בו רוח טמאה, was graphisch leicht erklärlich. Interessant ist diesbezüglich Lev. XIII, 18 . . ובשר כי יהיה בו בערו dagegen LXX nur „ἐαν γενηται ἐν τῳ δερματι" . . . also liessen sie בו unübersetzt (vgl. ib. v. 24), vielleicht gleichfalls als Glosse zu . . . ב angesehen![2])

10. V. 28: „ἐξηλθεν ἡ ἀκοη αὐτου εὐθυς . . . εἰς ὁλην την περιχωρον της Γαλιλαιας" . . ., Matth. IV, 24 „και ἀπηλθεν ἡ ἀκοη αὐτου εἰς ὁλην την Συριαν" dagegen Luc. IV, 37 „και ἐξεπορευετο ἠχος . . εἰς παντα τοπον της περιχωρου". Während also Matth. und Mark. von Ländern sprechen, beschränkt sich Luc. nur auf die Umgebung; noch auffallender ist Luc. VII, 17 „και ἐξηλθεν ὁ λογος οὑτος ἐν ὁλῃ τῃ Ἰουδαιᾳ . . και πασῃ τῃ περιχωρῳ" . . da ja von einer „περιχωρος" Judäas nicht gut die Rede sein kann. (Ungenau Luther: Und in alle umliegende Länder). Ich meine nun, dass hier ein Missverständnis vorliege, veranlasst durch die Doppelbedeutung des hebr. גליל als „Bezirk" und als (Land) Galiläa. Ein ursprüngliches בכל מקום הגליל nun fasste Marcus richtig als „Galiläa", Lucas aber fälschlich — hier und XII, 17 — als „Umkreis". Bei LXX freilich entspricht hebr. גליל nicht griech. περιχωρος, aber sie können nicht in Betracht kommen, weil bei ihnen diesbezüglich heillose Verwirrung herrscht וכל גלילות פלשת, Joel IV, 4 wird zu Γαλιλαια ἀλλοφυλων (wie Jes. VIII, 23 גליל הגוים Γαλιλαια των ἐθνων, vgl. auch I. Macc. V, 15 Γαλιαια ἀλλοφυλων), Josua 13, 2 גלילות פלשתים ὁρια Φιλιστιειμ . . wie גבולות, Jos. 18, 17 „Γαλιλωθ", ib. 22, 10. 11 גלילות הירדן — „Γαλααδ του Ἰορδ." . . veranlasst durch das v. 9 vorangehende ארץ הגלעד.

---

[1]) So giebt Luc. I, 18: באה בימים durch „προβεβηκυια ἐν ταις ἡμεραις" wieder, während LXX gen. haben wie Gen. 18, 11, 24, 1; Josua 13, 1 — und dat. wie Josua 23, 1. 2 I. Reg. I, 1 ohne ἐν.

[2]) Vgl. noch Blass „Grammatik des nt. Griechisch" 1896, S. 128 (auch S. 5).

C. II.

1. V. 5: „λεγει τῳ παραλυτικῳ τεκνον ἀφιενται σου αἱ αμαρτιαι“ ... Es ist bislang nicht entsprechend hervorgehoben worden, warum denn Jesus gerade dem Paralytiker Sündenvergebung verheissen habe. — Dass nach altjüdischer Auffassung Leiden sündenvergebende Kraft besitzen יסורין ממרקין, vgl. Joma p. 86 a., kann doch nicht nur auf den Paralytiker beschränkt werden und ausserdem würde eine solche Sentenz doch nicht dem Widerspruche der Pharisäer begegnen. — Der Grund ist — meinem Dafürhalten nach — folgender. — In welcher Sprache auch immer die Evangelien abgefasst sein mögen, feststehend ist, dass Jesus zum Volke in dem damals gangbaren aramäischen Dialekte gesprochen hat. Nun bedeutet שרא „lösen“ im übertragenen Sinne auch „Sünden auflösen, verzeihen“ [1]) z. B. Num. XIV, 19 וכאשר נשאתה לעם הזה hat Targum Pseudo-Jonathan . . . היכמא דשריתא לעמא הדין (Onkelos hat וכמא די שבקת, LXX ἵλεως ἐγενου, so auch ψ 98 (99) 8 אל נשא היית להם „εὐιλατος ἐγενου αὐτοις . .“ dagegen z. B. Gen. XVIII, v. 26 ונשאתי לכל המקום „ἀφησω ὁλην την πολιν“ . . .) u. s.

Entsprechend dem griechischen Worte, wurde vom selben Stamme auch die Bezeichnung für Paralytiker gebildet. Syrer hat an allen Stellen dafür משריא, vgl. auch Lexicon syriacum von Brockelmann (ed. Nöldecke s. v. S. 387, ³ 1895), Daniel V. 6 “וקטרי חרצה משתרין„ LXX συνδεσμοι της ὀσφυος αὐτου διελυοντο. — (Vgl. zum Worte noch S. Fränkel „Aramäische Fremdwörter im Arabischen“, S. 3, Anm. 1). — Auf diese Weise nun ist zwanglos eine sehr begreifliche Ideenassociation gegeben, die Jesum veranlasst hat, gerade dem Gelähmten Sündenvergebung zu versprechen. Freilich hätte auch der Grieche etwas durchaus Aehnliches bieten können, wenn er statt ἀφιημι das verbum „λυω“ in Anwendung gebracht hätte, das ja ebenfalls direkt „vergeben, verzeihen“ bedeutet (s. Cremer, Wörterb. der nt. Gracität, ⁸, S. 625). Ich knüpfe nun daran die Folgerung, dass der Uebersetzer einen hebräischen Text vor Augen gehabt hat und dass in demselben die Wort- resp. Stammesgleichheit notwendigerweise bereits verwischt war.

---

[1]) So auch das talmudische: שרא ליה מריה, vgl. z. B. b. Sanhedrin p. 99 a.

2. V. 12: „ἄρας τον κραββατον“ . . . Luc. V, 25 hat in der Parallelstelle eigentümlicherweise „ἄρας ἐφ’ ὁ κατεκειτο“ . . . Dass dieser Ausdruck keineswegs prägnant — (s. Meyer-Weiss z. St.) sondern vielmehr verdächtig und ungeschickt sei, beweist der Umstand, dass wir auch (s. Nestle „N. T. gr. Supplementum“ 1896, S. 30, Z 4) st. dessen einfach „την κλεινην“ finden und dass die Uebersetzer ihn in gleicher Weise umgehen. Syrer „וישקל ערסה“ Luther (nach vulg. tulit lectum, in quo iacebat) „Bettlein, darauf er geleget war“. Delitzsch: „וישא את משכבו“. Ich erlaube mir folgenden Vorschlag. Es wurde vielfach betont (s. Holtzmann „Einleitung in das N. T.“ 1894, S. 20), dass im griech. Texte manche Irrtümer sich nur durch Hörfehler beim Diktieren erklären lassen. Ich erblicke auch in unserer Stelle einen — wohl etwas komplizierten — Diktierfehler. Nehmen wir an, dass jemand dem griech. Uebersetzer den hebr. Text diktiert hat, der ursprünglich gelautet haben dürfte „וישא ערשו אשר שכב עליו“ so ist folgendes möglich: Er diktierte וישא und dieses Wort wurde durch ἄρας übersetzt, wie er nun ערשו — aras’o — diktierte, meinte der Uebersetzer, es sei nur die Wiederholung des von ihm niedergeschriebenen griech. Wortes — „ἄρας“ — und liess es einfach weg, übersetzte aber das Folgende אשר שכב עליו — und so entstand das störende „ἄρας ἐφ’ ὁ κατεκειτο“ . . . Dass . . עֶרֶשׂ ἄρας . . ausgesprochen wurde, braucht dem der LXX-Transskription Kundigen nicht erst gesagt zu werden. Dass unser κραββ. = ערש, vgl. Aq. Amos III, 12 (Hexapla ed. Field II, S. 971 a.).

3. V. 14: „εἶδεν Λευειν τον του ’Αλφαιου . . . και λεγει αὐτῳ ἀκολουθει μοι“ . . . Ich möchte darauf hinweisen, dass schon Gen. XXIX, 34 der Name לֵוִי vom verbum לָוָה „begleiten, sich anschliessen“ abgeleitet wird s. auch Gen. rabb. c. LXXII, (p. 63 b) . . . „לֵוִי זה עתיד ללות את הבנים“ und so meine ich denn, dass auch an unserer Stelle ein Wortspiel beabsichtigt ist, indem Jesus zum Levi sagte: „begleite mich“. — Dass Jesus auf Namensymbolik Gewicht legte, geht aus Mark. III, 16 f. klar hervor. Vgl. auch die Bemerkung ad Mark. c. V. v. 1. — Bezüglich des Namens „Μαθθαιος“ — unter dem dieser Apostel bekannt ist — wurde eine Fülle von Vermutungen ausgesprochen. Man sieht in demselben den Namen אמתי, oder einen ungebräuchlichen Singular des auch sonst nicht ganz klaren מְתִים[1]) — also etwa מַת mannhaft (s. Holtzmann, S. 85), wohl

[1]) Bei Gelegenheit will ich mir eine Bemerkung ad Apokal. I, 5 nicht entgehen lassen. Dort wird Christus eigentümlicherweise πρωτοτοκος των νεκρων . . . genannt. Ich glaube, dass es ursprünglich hiess: בכור מְתִים

auch מתאי (s. Schürer, Zeitgeschichte, II. 294, Anm. 136). — Am einfachsten — man denkt an die auch im Talmud gebräuchliche Verkürzung des Namens מתתיה in מתיא, vgl. b. Joma 28 a., der Tempelwürdenträger מתיא בן שמואל (M. Schekalim c. V. 1 מתיה) wird Menahoth 100 a. "מתתיא בן שמואל" genannt. Interessant ist, dass auch מתיא „gekommen“ bedeutet, gebildet von אתא, vgl. z. B. b. Gittin, p. 34 a. לא שמיה מתיא (ἀκολουθει Syr. תא בתרי). Was den Namen „Ἀλφαιος“ betrifft, ist schon richtig auf den im jerus. Talmud mehrfach vorkommenden Namen חילפיי hingewiesen worden, wie ja auch der Syrer hat (s. auch Dalman, „Grammatik des paläst. Aramäisch“ 1894, S. 142, Anm. 8). Es ist nur zu ergänzen, dass dieser Name im babylonischen Talmud direkt als "אילפא" vorkommt, vgl. z. B. Taanith, p. 21 a.[1]) — Gelegentlich verweise ich auf I. Makk. XI, 70, wo wir Ἰουδας ὁ του Χαλφι finden, חלפי. — Uebrigens ist auch eine LA Χαφει (s. LXX ed. Tischendorf-Nestle 1886, Supplementum, S. 198).[2])

4. V. 15: „και πολλοι τελωναι . . . συνανεκειντο . . . ἠσαν γαρ πολλοι και ἠκολουθουν αὐτῳ“ . . . Das zweite „και“ ist furchtbar störend und durchbricht den Sinn. Luther, Delitsch etc. berücksichtigen es gar nicht, wogegen es die alten Uebersetzer (wie Syr.) in freilich sinnstörender Weise aufgenommen. — Nachbessernd wird wohl die LA (bei Nestle N. T., gr. suppl., S. 17, Z. 12) sein: „οἳ ἠκολουθησαν αὐτῳ“ . . . Ich meine aber, dass es ursprünglich einfach hiess: "כי רבים היו הולכים אחריו" und es soll nur hervorgehoben werden, dass die Zöllner — die Teilnehmer am Gastmahle — dem Anhange Jesu angehörten. — Nun wurde unvorsichtigerweise

---

„der Erstgeborene der Menschen“ wie ψ 78 (79) 28 κἀγω πρωτοτοκον θησομαι αὐτον, Kolosser I, 15 „πρωτοτοκος πασης κρισεως“ . . . מְתִים wurde in מֵתִים verlesen. Aehnliches sehen einige Erklärer auch in Hiob 24, 12 מעיר מְתִים ינאקו st. מֵתִים, vgl. Budde z. St., S. 137. — Dass unsere Stelle sich an Kol. ib. anlehne (vgl. Holtzmann, Einleitung in das N. T. ³, S. 422), ist nicht wahrscheinlich; aber ist anzunehmen, dass das Missverständnis sich auch dorthin verpflanzte, wie ja die Echtheit des Briefes nicht feststeht (vgl. ib. S. 251 f.). Die Stelle 1. Kor. XV, 20, acta XXVI, 23 ist in viel klarerer Fassung.

[1]) אילפא bedeutet bekanntlich „Schiff“ und es ist bemerkenswert, dass Taanith l. c. von dem Gelehrten אילפא erzählt wird, er habe sich auf den Mastbaum eines „Schiffes“ gesetzt und sich bereit erklärt, ins Wasser zu stürzen, wenn ihm eine Stelle entgehen sollte.

[2]) Zum Namen מתאי ist noch zu verwerten Aboth 1, 6, wo für נתאי die LA. מתיי durch Handschriften belegbar ist, vgl. D. Kaufmann, Monatschrift f. d. W. d. J. (J. 1898, S. 44).

das ו von והיו dittographiert und so entstand כי רבים היו והלכים אחריו — daher unser και ἠκολουθησαν αὐτῳ! Es ist freilich auch möglich, dass die oben zitierte LA — οἱ ἠκολ αὐτῳ — sich direkt von der ursprünglichen abzweigt, indem nämlich das ה von הולכים dittographiert wurde und daraus entstand ... "כי רבים היו ההולכים אחריו" (wie auch Delitzsch hat).

5. V. 21: „οὐδεις ... ἐπιραπτει ... εἰ δε μη, αἱρει ... v. 22 και οὐδεις βαλλει ... εἰ δε μη, ῥηξει" ... Die zweite Negation ist deswegen auffallend, weil sie nicht auf eine interrogative, sondern auf eine direkte Negation folgt. Viele Uebersetzer ignorieren „εἰ δε μη" einfach (so Syrer, Luther, Delitzsch), andere (Lat. s. Holtzmann, S. 88) geben es durch „widrigenfalls" wieder. Aber wenn kein Mensch es thut, kommt „widrigenfalls" gar nicht in Betracht, höchstens kann man eine Begründung erwarten, warum es niemand thut. Weiss-Meyer z. St. weisen auf den gleichen Sprachgebrauch, II. Kor. XI, 16 hin, „παλιν λεγω μη τις με δοξῃ ἀφρονα εἶναι εἰ δε μηγε κἀν ὡς ἀφρονα δεξασθε με ..." Doch sind die Sätze nicht kongruent — da dort die zweite Negation weniger sinnstörend ist. Dort scheint sie mir nämlich zu bedeuten „Wenn ihr aber nicht thun werdet — was ich euch wieder sage ..." also auf παλιν λεγω und nicht auf μη τις bezüglich. — Aber auch hier gewinnen wir eine bessere Erklärung, wenn wir auf eine hebräische Vorlage zurückgehen. Es dürfte ursprünglich gelautet haben: "לא יתפר איש ... פן יקרע" d. h. „Kein Mensch — Niemand soll flicken ... auf dass nicht ..." Der Uebersetzer hat das Jussive des Satzes nicht recht erkannt und verwischte dasselbe; פן gab er wie auch LXX durch εἰ δε μη — wieder, vgl. z. B. Num. XX, 18 ... לא תעבר בי פן בחרב „οὐ διελευσῃ δἰ ἐμου ... εἰ δε μη ἐν πολεμῳ ..." — Wenn wir den Satz jussiv fassen, haben wir schon eigentlich die Erklärung — die Nutzanwendung der Parabel — in der Parabel selbst. „Niemand soll flicken von neuem Tuch an ein altes Kleid ... Niemand soll giessen Most in alte Schläuche ..." d. h. ihr sollet nicht Altes und Neues zu schlechter Mischung verbinden — aut, aut! — Sachlich sei noch bemerkt, dass der Vergleich der Lehre mit einem Kleide auch talmudisch belegbar ist. Vgl. b. Hagiga p. 14 a, wo Jes. III, 6 שמלה לכה ... als Wissensschatz gedeutet wird. Häufiger wird Wein mit der Wissenschaft verglichen; sehr instruktiv ist diesbezüglich die Unterredung der Prinzessin mit R. Josua b. Hananja (Taanith p. 7 a), doch geht — wie mir scheint — Güdemann („Religionsgeschichtliche Studien", S. 138) zu weit — wenn er die Kaiserstochter in einen

Christen verwandelt und darin eine direkte Polemik gegen unsere Stelle findet. Vgl. auch Neh. Brüll, Jahrbücher III, S. 180.

6. V. 23: „ἤρξαντο ὁδον ποιειν τιλλοντες τους σταχυας . . .“ Es ist nicht leicht „ὁδον ποιειν . . .“ ins rechte Licht zu rücken. Fasst man es grammatikalisch richtig — als „iter sternere“, so muss man annehmen, Markus spreche hier garnicht vom Pflücken der Aehren zum Zwecke des Geniessens, sondern nur um einen Weg zu bahnen, während Matth. XII, 1, Luc. VI, 1 ausdrücklich das „Essen“ hervorheben und dieses dem angeführten Beispiele auch weit besser entspricht (s. Meyer-Weiss z. St., Holtzmann S. 92). Nimmt man aber „ὁδον ποιειν“ als „iter facere“ — Syr. מהלכין, Delitzsch בלכתם, Luther: „indem sie gingen“ (nach Vulgata: „coeperint progredi et vellere spicas“) — so sieht man nicht ein, wozu eigentlich dieses Moment betont wird, als es ja weder strafbar ist, noch auch als paralelles Glied zum Einbruche Davids in das Stiftzelt dienen kann. — Ich glaube hier ein Missverständnis aufdecken zu können. Ursprünglich hiess es etwa: “לדרך ולקטף מלילות„ „zu treten und zu pflücken die Aehren“. דרך = πατεω (vgl. Cremer [8] S. 750) in dem Sinne von: „die Saat treten“ während des Gehens auf dem Felde, so dass מלילות [Dt. XXIII, 26 (25) . . . וקטפת מלילות LXX συλλεξεις . . σταχυας, als ob sie ואספת gelesen hätten] nicht nur zu קטף sondern auch zu דרך gehört. Beides machten ihnen die Gegner zum Vorwurfe — das Treten während des Gehens und das Pflücken zum Zwecke des Geniessens[1]) — und auf beides reagiert Jesus in seiner Antwort. Sie essen, am Samstag gepflückte, Aehren — David ass Schaubrod; sie treten die Saat — David trat ins Gotteshaus als Unberufener! So verstehen wir erst, warum Jesus „εἰσηλθεν εἰς τον οἰκον του θεου“ — das in der Bibel eigentlich nicht betont wird — hervorstreicht. — Dass im Hebräischen דרך sowohl „treten“ als auch „eintreten“ bedeutet, ist bekannt. Vgl. z. B. Micha V, 4: כי יבוא בארצנו וכי ידרך[2]) . . . בארמנותינו. — Unser Uebersetzer aber fasste “דרך„ als „Weg machen, Weg bahnen“, weil es ihm nicht klar war, dass מלילות auch

---

[1]) Auch Luc. l. c. hat wohl an einen zweifachen Vorwurf gedacht: „και ἐτιλλον . . . σταχυας και ἐσθιον ψωχοντες ταις χερσι . . .“ Vielleicht hat ihn מלילות irregeführt!

[2]) LXX scheinen freilich st. בארמנותינו gelesen zu haben בארמתנו, denn sie übersetzen „εἰς την χωραν ἡμων . .“ Für ihre LA spricht vielleicht v. 5: „כי יבוא בארצנו וכי ידרך בגבולנו“. — Auch Amos III, 9: על ארמנות באשדוד LXX „χωραις ἐν τοις Ασσυροις“, wohl auch ארמות für „ארמנות“ und weiter.

von לדרך abhängig ist. Nach unserer Auffassung nun gehört — wie bei Matth. und Luc. — so auch hier „das Hungern“ resp. „Essen“ zum tertium comparationis, indem das Pflücken diesem Zwecke diente. — Die Erklärer, die „iter sternere“ acceptieren, legen das Hauptgewicht auf v. 24 „ὁτε χρειαν ἐσχε . . .“ und halten für den springenden Punkt die Sentenz „Not kennt kein Gebot“, die sie in diesen Worten finden (s. Holtzmann ib.). Aber abgesehen davon, dass „ἐπεινασεν“ schon diesen Begriff stark und präzis genug ausdrückt, ist „χρειαν ἐχειν“ für ihn viel zu schwach. — „χρεια“ entspricht bei LXX II. Chr. 2, 16 dem hebr. צֹרֶךְ, das mehr „Bedürfnis“ als Not bezeichnet (vgl. übrigens Gesenius „Hebr.-aram. Wörterbuch“, ed. Buhl, S. 673 b); so auch Sira XXXIX, 33 „πασαν χρειαν“ im hebr. Texte לכל צרך, so wird Sira XXXVII, 8 „τις αὐτου χρεια“ ebenfalls “מה צרכו„ gelautet haben und nicht מה חפצו, wie F. Perles „Notes critiques sur le texte de l'Ecclesiastique“, S. 19 annehmen möchte. [1]) — Uebrigens meine ich, dass absichtlich „χρειαν ἐσχε και ἐπεινασε . . .“ gesagt wird, um auch äusserlich schon die Zweiteilung der Erwiderung zu charakterisieren. Als er „brauchte“ — trat er ins Gotteshaus; als ihn „hungerte“ — ass er Schaubrod. — Bezüglich des in unserem Zusammenhange erwähnten 'Αβιαθαρ st. seines Vaters . . אחימלך (I. Sam. XXI) ist zu bemerken, dass LXX unserer LA auf halbem Wege entgegengekommen; sie lesen nämlich 'Αβιμελεχ, [2]) während sie sonst z. B. II. Sam. VIII, 17 richtig 'Αχιμελεχ haben. Möglicherweise nun hat der nicht ganz herausgeschriebene Name etwa „'Αβι . . .“ den Kopisten veranlasst an אביתר zu denken (vgl. auch Nestle „N. T. gr. suppl.“, S. 17, Z. 22). Zum Schlusse verweise ich noch auf b. Sabbath p. 127 a, als auf eine sachliche Parallele zu unserer Stelle, in Bezug auf die Gepflogenheit der Lehrer auf Saatfeldern zu lehren — ebenfalls an Sabbaten!

Cap. III.

1. V. 5: „περιβλεψαμενος αὐτους, μετ' ὀργης συλλυπουμενος.“ Schon formell erscheint die Verbindung von „Zorn“ und „Betrübnis“

---

[1]) Wenn auch zugegeben werden muss, dass חפץ ebenfalls χρειαν ἐχειν entspricht (vgl. Prov. 18, 2 und LXX).

[2]) Vgl. I. Chr. 18, 16 und LXX „'Αχιμελεχ“ s. noch Num. 26, 30 איעזר (Jos. 17, 2 אביעזר) LXX „'Αχιεζερ“.

als eine Mesalliance (trotz Polybius bei Meyer-Weiss z. St.), noch mehr jedoch ist es hier sachlich anfechtbar. Wenn ein Mann wie Jesus Mangel an humanitärer Gesinnung wahrnimmt, wird er wohl von edler Entrüstung erfüllt werden — aber „Zorn“ ist ein unpassender Affekt. Und wie ich meine, soll hier auch nichts anderes denn „Bedauern, Unmut“ zum Ausdruck kommen, und wenn Syrer, Delitzsch ὀργῃ durch חֵמָה wiedergeben, mag es wohl dem gr. Worte entsprechen, das — mehr noch als θυμος — ausfahrenden Zorn bezeichnet (vgl. Cremer [8] s. v. ὀργῃ, S. 716), aber dem Geiste des Urtextes sind sie nicht gerecht geworden. — Im Hebräischen nämlich haben wir einige Worte, die sowohl „Zorn“ als auch „Unmut“ bedeuten und in den Uebersetzungen der LXX findet sich nicht immer das rechte Verständnis. So z. B. wird man wohl den LXX zustimmen, wenn sie Habak. III, 2 ברגז רחם תזכר „ἐν ὀργῃ ἐλεους μνησθησῃ . . .“ haben, aber Job XIV, 1 „ושבע רגז“ hätten wir nicht „πληρης ὀργης“ erwartet. Aehnlich verhält es sich mit כעס, das ja so häufig wirklich „Aufwallung, Zorn“ bedeutet, aber nicht selten auch „Kummer, Unmut“. ψ X, 14 עמל וכעס תביט bedeutet nicht „Zorn“, LXX dennoch „θυμον“, ebensowenig ψ 31, 10 . . עששה בכעס עיני und Eccl. I, 18 . . ברב חכמה רב כעס (LXX freilich . . רב דעת „πληθως γνωσεως . .“) u. s. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die verschiedenen Bedeutungen der hebr. Worte רגז — כעס — sich allmählich auch den gr. Worten — ὀργη, θυμος — im biblischen Sprachgebrauche mitteilten. Interessant ist Mark. I, 41, wo der Aussätzige Jesum um Hilfe bittet, heisst es in den meisten Cod. „ὁ Ἰησους σπλαγχισθεις . .“ wie nicht anders zu erwarten. Cod. D aber hat merkwürdigerweise „ὀργισθεις“ und schon Nestle (Philol. sacra, S. 26) macht aufmerksam, dass hier „ὀργισθεις“ vielleicht garnicht „erzürnt“ bedeute. Nichtsdestoweniger denkt er (ib. u. Anm.) an Verschreibung auf Grund eines semitischen Originals und als einzige Möglichkeit fürs Hebräische führt er an: ויחר in ויחם; dabei übersieht er aber, dass es gelautet haben müsste „ויחר לישוע . .“ und das . . ל mit ויחם nicht syntaktisch verbunden werden konnte. — Es ist aber erwähnenswert, dass auch hebr.: חרה nicht nur „zürnen“ bedeutet, sondern auch „traurig, bekümmert sein“, z. B. Gen. XLV, 5 ואל יחר בעיניכם, LXX „σκληρον ὑμιν φανητω . . “; II. Sam. VII, 8 ויחר לדוד על אשר פרץ ה׳ = David war bekümmert, Neh. V, 6 יחר לי מאר כאשר שמעתי את צעקתם, LXX „ἐλυπηθην . . .“ wo das „Bekümmertsein“ fast dem „Mitleide“ gleichkommt. — Luc. VI, 10 hat wohl nachbessernd „περιβλ. παντας αὐτους . . .“ ohne „Zorn“ und „Mitleid“!

2. V. 17: „και Ἰακωβον τον του Ζεβεδαιου και Ἰωαννην τον ἀδελφον του Ἰακωβου και ἐπεθηκεν αὐτοις ὀνοματα Βοανηργες . ." Ueber diese Bezeichnung sind der Vermutungen und Konjekturen eine Fülle ausgesprochen worden. Hieronymus hat sich die Sache sehr leicht gemacht, indem er nach dem gr. „υἱοι βροντης" einfach בני הרעם las, Luther verstümmelte es in „Bnehargem", Weiss-Meyer z. St. denken an syr. (?) רגש Donner s. auch Holtzmann, S. 100, Delitzsch בני רגוש s. Horae bibl. et talm. (Zeitschrift von Delitzsch und Guericke, J. 37, S. 407), Dalman, „Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch", (S. 112, A. 2) denkt an בני רגז, doch wäre dann unklar, wie der Grieche zu υἱοι βροντης kam; Nestle (Phil. sacra, S. 19, A. 2) schlägt בני רעד vor, dem sich graphische Schwierigkeiten entgegenstellen. — So sei auch mir gestattet, einen Vorschlag zu machen, den ich sprachlich und sachlich begründen will. — Ich meine nämlich, dass es ursprünglich hiess: בני־רעש, das vom gr. Uebersetzer auch βοανηργες wiedergegeben werden konnte. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, dass Verwechslungen von ע und ג nicht zu den Seltenheiten gehören (s. Nestle l. c.), ich betone einfach, dass in den verschiedenen jüdischen Dialekten die Aussprache von ע und ג wechselte (vgl. Dalman ib. S. 70) und dass auch bei LXX vielfach ע durch ג wiedergegeben wurde. An den meisten Stellen können wir wohl an ursprüngliches Gaïn denken,[1] aber dass es keine durchgehende Erscheinung ist, wird entschieden zugegeben werden müssen (vgl. auch Gesenius-Buhl, „Hebr.-aram. Wörterbuch", S. 545 a). Vielmehr ist anzunehmen, dass man einerseits nicht immer genau unterscheiden konnte, anderseits eine Depravierung eintrat und man sich nicht die Mühe nahm, genau zu unterscheiden. — Dass man nicht immer unterscheiden konnte, zeigt uns verb. רעע, auch arab. ʿaïn, dagegen scheint es einem assyrischen „ragâgu" zu entsprechen (vgl. Ges.-Buhl, S. 739 a). — Manche Inkonsequenzen entdecken wir in der Uebersetzung der Orts-

---

[1]) So wenn LXX עזה durch Γαζα wiedergeben, פעור durch φεγωρ, ebenso עֹמֶר durch Γομορ, Exod. 16, 16. — Doch ist interessant, dass LXX zuweilen auch hebr. חמר durch γομορ übersetzen, z. B. Hosea III, 2 γομορ κριθων. Vorschnell wäre aber, anzunehmen, die LXX hätten עמר und חמר verwechselt, indem wir auch sonst bei ihnen γ dem ח entsprechend finden (vgl. Jer. XLVIII, 1 וחתה, LXX „ἀγαθ" wohl gelesen והחת, daraus ἀγαθ). Aq. hat für עמר Ἀμορ (vgl. Hexap. ed. Field, 1875, I, S. 109). Beachtenswert ist noch, dass zuweilen ע durch χ wiedergegeben wird vgl. Hieron. ad Amos I, 5, wo LXX עדן Χαῤῥαν übersetzen, s. noch Rahmer „Monatsschrift für die Wissensch. des Jud.", J. 1898, S. 4 und Anm. ib.

namen durch LXX. עֵפֶר übersetzen sie gewöhnlich durch „'Οφερ, 'Αφερ" dagegen findet sich — nach dem Zeugnisse P. de Largardes — dafür auch Γοφερ (s. Ges.-Buhl 595 a). — Interessant ist I. Sam. 27, 8 "כי הנה ישבות הארץ אשר מעולם בואך שורה..." LXX „ἀπο Γελαμ ψουρ", also aus מעולם — מֵעֵילָם[1]) sonst übertragen sie das Land עילם durch 'Ελαμ, z. B. Gen. X, 22, auch 'Αιλαμ, I. Chr. I, 17 und s. Onomastica sacra (ed. de Lag., S. 247—80) einfach „Γελαμσουρ χωρα ἀλλοφυλων." — Demnach wäre es nichts Auffallendes, wenn der Uebersetzer רעש — in aramäischer Aussprache — als ῥγες wiedergab, zumal er an syr. רגש = βροντη denken mochte (vgl. Weiss-Meyer ib. Gesen. s. v. dagegen Dalman l. c. und Brockelmann lexicon syriacum ed. Nöldecke, S. 347 a). Dass בני durch βοανη transkribiert wurde, erklärt sich vielleicht dadurch, dass die Aussprache des Šwa zwischen a und o schwankte — wie es ja auch von LXX sowohl durch a als durch o wiedergegeben wird (vgl. Könnecke „Behandlung der hebr. Eigennamen in der Septuaginta", S. 26, vgl. Siegfried „Aussprache des hebr." etc. [Zeitschr. von Stade, IV, S. 50], Schreiner [ib. V, S. 237]). Sachlich möchte ich noch folgendes hervorheben. Trotz des Widerspruches Meyer-Weiss' z. St. in einer langen Note — steht es für mich fest, dass die Benennung „βοανηργες" in Verbindung mit dem — Luc. IX, 55 — Erzählten steht. An jener Stelle wird uns berichtet, dass die beiden erregten Brüder von Jesu verlangen, er möge vom Himmel Feuer auf die Samaritaner kommen lassen, wie es Eliahu mit den königlichen Hauptleuten (II. Reg. I, 10 f.) gethan. Jesus antwortet ihnen: „οὐκ οἴδατε οἵου πνευματος ἐσθε υἱοι . . ." und diese Antwort kommt in eine ganz andere Beleuchtung, wenn man bei dieser Gelegenheit an das Attribut "בני רעש" denkt. Ob nicht Jesus auch dabei auf I. Könige XIX, 11 hingewiesen haben mag, wo es gleichfalls bei Eliahu heisst: "לא ברעש ה'" möchte ich nur angedeutet haben. Abgesehen davon, dass ῥγες in anderen semitischen Sprachen βροντη bedeutet, ist es sogar wahrscheinlich, dass auch רעש „Donner" bezeichnen kann (s. Mandelkern „Concordantiae" etc., S. 1104). — Zur Sache vgl. noch

---

[1]) So auch z. B. Jerem. 49, 36 "נדחי עולם.."; zu unserer Stelle vgl. noch Mandelkern „Konkordanz" (S. 779 d, 1410 c) st. מעולם — מטֶלם nach LXX Mss. (?). Doch auch Onom. sacra (ed. Lag. 247, 80, ib. 129, 13) „Γελαμσουρ"; ob LXX eine Stadt Γελαμ kannten, ist mehr als zweifelhaft; einfach vermeintliches עוֹלָם durch Γελαμ wiedergeben! S. Ges.-Buhl (560 b).

A. Meyer „Muttersprache Jesu", S. 51, A. 5 (1896) und Onomastica sacra (ed. Lag. 1870, S. 188, 77) „βοανεργες υἱοι βροντης ἤ ὑψιστου" er dachte wohl an בני רעם (s. ib. S. 66, 9) daraus בני רם ὑψιστου wie S. 176, 52 „Ῥαμα ὑψηλη . ." S. 177, 76, Ἀβρααμ πατηρ ὑφιστου "אבירם„.

3. V. 21: και ἀκουσαντες οἱ παρ' αὐτου ἐξηλθον κρατησαι αὐτον ἐλεγον γαρ ὁτι ἐξεστη . . ." Die bislang gebotene Erklärung dieses Satzes scheint mir den Anforderungen nicht ganz zu entsprechen. Die alten und die neuen Kommentatoren finden hier ausgesprochen, dass die Verwandten Jesu nicht nur kein Vertrauen zu ihm hatten, sondern ihn direkt für besessen hielten. So schon Theophylact (s. Weiss-Meyer z. St., Holtzmann, S. 136); Syrer: "רמן הונה נפק„; Delitzsch . . יצא מדעתו u. s. — Abgesehen von den sprachlichen Gründen (ἐξισταναι bedeutet nur hier „besessen sein" [vgl. Cremer [8], S. 482], οἱ παρ' αὐτου als die Verwandten ist von LXX nicht genau zu belegen) sind auch sachliche Erwägungen gegen diese Auffassung ins Treffen zu führen. — In unserem Zusammenhange ist von keinen Teufelsbeschwörungen, keinen Heilungen die Rede, die die Herreise der „Seinen" veranlasst haben könnten, nur von Volksansammlungen, so dass Jesus keine Möglichkeit fand, sich leiblich zu stärken; hätte der Satz diesen vermeintlichen Sinn, wäre er wohl nach v. 30 nach der Auseinandersetzung mit den Pharisäern am Platze. — Ausserdem wäre also zwischen der Anklage der Pharisäer — v. 30 ὁτι πνευμα ἀκαθαρτον ἐχει — und der der „Verwandten" — ἐξεστη (vgl. Joh. X, 20 δαιμονιον ἐχει και μαινεται . . .) keine wesentliche Differenz! Ich meine nun, dass hier nur die rein menschliche Besorgtheit der Umgebung Jesu — (ob οἱ παρ' αὐτ. mit den v. 31 genannten Verwandten identisch sind — bleibe dahingestellt) — um sein physisches Wohl zum Ausdruck kommen soll. — Sie hörten, dass er sich keine Schonung angedeihen lasse, dass Menschenmassen wie Bienenschaaren ihn umschwärmen (v. 28) und sie gingen hinaus, um ihn der Menge zu entziehen, um ihn von diesem aufreibenden Thun abzuhalten. — Vielleicht lautete es ursprünglich ויצאו„ "לעצרו באמרם כי יעלף indem sie sich sagten „er werde in Ohnmacht fallen", Ezech. 31, 15 "וכל עצי השדה עליו עלפה„ LXX (vgl. ed. Tisch.-Nestle, S. 454) και ἐξεστησαν ἐπ' αὐτῳ. — Aus כי יעלף wurde etwa durch begreiflichen Abfall des einen י — כי עלף und dieses wurde konform der Ez.-Stelle durch ἐξεστη wiedergegeben (über עלף im späteren Hebr. v. Levy III, S. 658 a). Für κρατειν habe ich statt des — bei dieser Auffassung — zu harten חזק (Delitzsch)

אחר (Syr.) עצר gewählt, dem auch bei LXX κρατειν entspricht (vgl. Daniel X, 8; XI, 6), s. noch Schoettgen a. l. (Lpzg. 1733, S. 243). —

4. V. 22: „ἔλεγον ὅτι Βεελζεβουλ ἔχει . .“ Gleich dem βοανηργες hat auch dieses Wort eine Menge von mehr oder weniger unrichtigen Vermutungen auf seinem Gewissen. Hieronymus hat sich wieder alle Mühe erspart, indem er einfach בעל זבוב gelesen (so wie Hexapla ed. Field I, 651, II, Reg. I, 2 f. βεελζεβουβ, LXX ib. βααλ μυιαν). Anzunehmen, dass βεελζεβουλ „dominus domicilii“ bedeute (s. Holtzmann a. l.) geht umsoweniger an, als זבול im biblischen, besonders aber rabbinischen Sprachgebrauche „Wohnsitz Gottes, Himmel“ bedeutet (s. speziell b. Hagiga, p. 12b)[1]) — Man geht wohl am sichersten, wenn man sich dem gelehrten Lightfoot anschliesst (s. Herzogs RE.[2] II, 210; Dalman, Gramm. 105, A. 2; A. Meyer „Muttersprache J.“, 49, A. 2) und βεελζεβουλ = בעל זבול[2]) Herr des Unrates, als ursprünglich anerkennt — eine verspottende Verwandlung des Namens: בעל זבוב. — Anknüpfend daran sei folgendes hinzugefügt. Aeltere talmud. Berichte erzählen uns von einem angeblich zu ihrer Zeit noch bestehenden Götzendienste, der in der Ausübung der niedrigsten tierischen Funktion (זבול, פעור) bestand. In diesem Sinne deuten sie den Namen des alten Moabitergottes בעל פעור (Num. XXV, 3 u. f.) und präzisieren die Abgötterei mit den Worten „הפער עצמו לבעל פעור הרי זה עבודתו“ (Mischna Sanhed. VII, p. 60b). — Man würde — meine ich — zu voreilig sein, wollte man das Ganze für einen schlechten Witz erklären;[3]) denn (Sanh. p. 64b, Sifré Absch. בלק) werden uns Namen überliefert, Orte bezeichnet, die unmöglich aus der Luft gegriffen sein können. Aber mag man nun darüber wie immer urteilen, so viel steht fest, dass die Rabbinen בעל פעור in demselben Sinne fassten, wie wir den „βεελζεβουλ“ erklären. — Ebenso wie man einen alten Heidengott — „βεελφογωρ“ — zum Vorwande nahm, um die Abgötterei als Dienst des Unflates zu verdammen, in ähnlicher Weise machte der Volkswitz

---

[1]) Interessant ist die Notiz bei Joel „Blicke in die Religionsgeschichte“ I, S. 34, Anm. 1. — Vgl. Geiger „Urschrift“ etc., S. 53.

[2]) Wir finden übrigens auch Namen זבול, s. Jud. IX, 28 f.

[3]) Dafür würde auch die Auffassung J. H. Weiss' „Studien zur Sprache der Mischna“, S. 47 sprechen, die dahin geht, dass das — nur Mischn. Sanhed. ib. vorkommende — verb. פער — in diesem Sinne — eigens gebildet wurde als Analogon zum subst. בעל פעור. Falsch jedoch ist seine Vermutung פער sei nur Umstellung des häufigen פרע (s. auch Ben Chananja X. Forschungen, S. 197) — zur Sache vgl. Dillmann Numeri[2] S. 169 u. f.

aus dem alten komischen Fliegengotte — βεελζεβουβ — den „Herrn des Unrates". Interessant ist in dieser Beziehung Tos. Abod. sara c. VII, babl. ib. p. 46 b: „היו קורין אותה בי גליא קורין אותה בי כריא . ." Aus dem Hause des 'Αγλαια machte man ein Haus der Schweine (χοιρος) u. s. w., und der verallgemeinernde Ausspruch b. Megilla, p. 25 b „כל לצנותא אסירא חוץ מלצנותא דעכו״ם דשריא" auf die Götzendienerei darf man die Lauge des Spottes ausgiessen.[1]) — Auf solche Weise deutete man auch den Namen „βαλααμ" als בלע עם um auf „Νικολαος" den Gnostiker[2]) hinweisen zu können (vgl. Herzog RE. [2] B. X, S. 556 f.). — Dass der Uebersetzer „βεελζεβουλ" und nicht βααλ transkribierte, beweist nicht ganz sicher seine aramäische Herkunft, da LXX fast bei allen mit בעל zusammengesetzten Wörtern βεελ . . .[3]) hat; ein stärkerer Beweis ist wohl βοανηργες (v. 17 s. das

---

[1]) Vgl. noch M. Joel „Blicke in die Religionsgeschichte", II, S. 91, Zunz bei Neubauer „Géogr. du Talmud", p. 9, Anm. 4.

[2]) Gelegentlich folgende Bemerkung: Apok. II, 14 heisst es κρατουντας την διδαχην Βαλααμ . . (v. 15) οὕτως ἔχεις και συ κρατουντας την διδαχην των Νικολαιτων . ., direkt also die Nikolaiten mit den Schülern Bileams verglichen. So meine ich denn auch, dass in der talm. Litteratur vielfach unter „Bileam und seine Jünger" die Nikolaiten zu verstehen seien. Zu einseitig scheinen mir die Forscher (Geiger, Perles, Schorr) vorzugehen, indem sie unter der Maske Bileams im Talmud Jesum geschildert finden. Vielfach haben sie gewiss die Berechtigung hiezu; ich verweise z. B. auf Aboth di R. Nathan (ed. Schechter) I. Rel. c. XXI, p. 37 b, wo es heisst „בעת יאמר ליעקב וגו׳ לא בעת שאתה עומד בתוכה אלא כעת שאני עתיד לעשות גאלה", also direkter Hinweis auf die „Erlösung" in Verbindung mit „Bileam". Jedoch meine ich, dass wo von der Sittenlosigkeit Bileams die Rede ist, die Nikolaiten gebrandmarkt werden.

[3]) Dagegen scheint mir für die aramäische Heimat des griech. Ezechielübersetzers (s. aus anderen Gründen Cornill „Der Prophet Ezechiel", Prolegomena, S. 102) die Stelle Ezech. 27, 4 zu sprechen, wo es heisst „τῳ Βεελειμ υἱοι σου περιεθηκαν σου καλλος", da sonst z. B. Hosea 11, 2 לבעלים einem „Βααλειμ" entspricht, ebenso Jerem. IX, 14. — Zur Stelle Ez. ib. sei mir noch folgende Bemerkung gestattet. Der hebr. Text lautet bekanntlich „בלב ימים גבוליך בניך כללו יפיך", und abgesehen davon, dass dem Βεελειμ des griech. Textes kein hebr. Aequivalent entspricht, ist auch גבוליך nicht ganz klar. Cornill (z. St.) denkt an זבולך und schlägt dafür die Bedeutung „Anker" vor; ich meine, es hiess vielleicht ursprünglich „בלב ימים גבלים־בניך כללו יפיך" „die Βιβλιοι haben im Herzen des Meeres deine Pracht vollendet", wie v. 9 זקני גבל וחכמיה, vgl. I. Reg. V, 32 ובני חירם והגבלים wegen des folgenden בניך wurde auch גבלים in גבליך verschrieben, das man natürlich nur als גבוליך auffassen konnte, s. auch Jes. 54, 12 „וכל גבולך לאבני כדכד" und Duhm (ed. Nowack) z. St. S. 382. — LXX lasen vielleicht statt גבלים — לבלים daher τῳ Βεελειμ.

dazu Bemerkte), dass er an den aramäischen Dialekt und die aramäische Aussprache gewöhnt war. Dieses würde uns die hie und da mangelhafte Beherrschung der hebr. Sprache und die etwaige Unkenntnis palästinensischer Gebräuche (c. XIV, v. 12) besser erklären. —

5. V. 24: „και ἐαν βασιλεια ἐφ' ἑαυτην μερισθῃ . . . (v. 25) και ἐαν οἰκια ἐφ' ἑαυτην μερισθῃ . . .“ Den Kommentatoren macht ἐφ' ἑαυτην hier kontextlich Schwierigkeiten; sie erklären „gegen ihn selbst, so dass die einzelnen Teile in Kampf mit einander geraten“ (s. Holtzmann, S. 137). Man braucht aber keineswegs zu dieser künstlichen „Prägnanz“ seine Zuflucht zu nehmen, wenn man bedenkt, dass wir es mit einer dem Hebräischen wörtlich nachgebildeten Konstruktion zu thun haben. Es hiess wohl ursprünglich „נחלקה על עצמה“ im Sinne von חולק על עצמו, in Streit geraten — in Bezug auf sich selbst, sich selbst bekämpfen. So haben wir z. B. Mischna Ketuboth XIII, 1 „נחלקו עליו בני כה״ג“ und oft. — Dass diese Form ursprünglicher ist als .. חולק על (vgl. z. B. Sanhedrin, p. 110 a „כל החולק על מלכות בית דוד“) können wir auch biblisch belegen. Denn viel häufiger finden wir .. נלחם על als לחם על, z. B. II. Reg. XIX, 8 נלחם על לבנה, Jes. XXXIV, 1 „נלחמים על ירושלים“ und sonst. Eine solche Form — genau ins Griechische übersetzt — wird wohl auch hier ihren Platz gehabt haben!

6. V. 29: „ἀλλ' ἐνοχος ἐστιν αἰωνιου κρισεως . . .[1]) Diese Stelle erklärt sich am besten und wird am deutlichsten illustriert durch parallellaufende Aussprüche in der talm. Litteratur. In der Mischna Edîjoth c. II, 10 heisst es: „משפט רשעים בגיהנם י״ב חדש . . .“ die κρισις der Frevler im Gehinom währet zwölf Monate.[2]) Doch hat diese Regel auch ihre Ausnahme (vgl. Seder olam, c. III; b. Rosch haschana, p. 17 a, Tanchuma Bereschith (ed. Buber 33): „אבל המינין והמסורות והאפיקורסים שכפרו בתורה . . . ושפרשו מדרכי צבור[3]) . . . יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות . . . גיהנם כלה והם אין כלים . . .“ —

---

[1]) Wenn auch nicht so gut belegt, ziehe ich „κρισεως“ dem „ἁμαρτηματος“ entschieden vor (vgl. die alten Uebersetzungen).

[2]) Diese Tradition wird von R. Akiba vertreten, dagegen sagt R. Johanan b. Nuri (einer seiner Zeitgenossen, vgl. z. B. ʿArachim, p. 16 b) die κρισις dauere nur „מפסח ועד עצרת“. Ich halte dies für bedeutungsvoll, weil ich darin eine Anspielung auf den Barcochba-Krieg finde. Die Jünger R. Akibas haben sich bekanntlich am Aufstande beteiligt und von ihnen wird erzählt (s. b. Jebamoth, p. 62 b) sie wären alle: „מפסח ועד עצרת . . .“ gefallen!

[3]) Auch Tosiphta Sanhedrin XIII wird uns diese Stelle mitgeteilt, dort heisst es „פושעי ישראל בגופן ופושעי כותים בגופן“, es dürfte sich wohl be-

Also dieselbe Strafe — das immerwährende Gericht — das unsere Stelle für die Lästerer des heiligen Geistes in Aussicht stellt, kennt der Talmud für die Minäer, die Epikuräer, die zur Sünde verleiten u. s. w. Für diese also tritt das „ewige Gericht“ in Kraft im Gegensatze zu der sonst beschränkten Strafe. — Ich glaube, dass in dieser Beleuchtung das Hervorheben des „αἰωνιου κρισεως“ erst klar und deutlich wird — (demnach bedarf auch Schürer, Zeitgeschichte II², S. 463 einer Ergänzung, beziehungsweise Berichtigung) — und interessant ist, dass auch der Koran mehrfach (vgl. z. B. Sure XLIII) für die „Ungläubigen“ ewige Höllenstrafe androht!

Cap. IV.

1. V. 1: „ὥστε αὐτον εἰς πλοιον ἐμβαντα καθησθαι ἐν τη θαλασση . . .“ Das „Sitzen auf dem Meere“ verdient immerhin eine Erörterung — trotzdem es die Erklärer keiner Kommentierung würdigen. Bildlich — wie etwa Ez. 28, 1 „κατοικιαν θεου κατῳκηκα ἐν καρδιᾳ θαλασσης — kann man es schon wegen vorangehenden „πλοιον“ nicht nehmen und wortgemäss — wie Markus VI, 48 f. — erklären, geht begreiflicherweise noch weniger an. — Dass „ἐν τη θαλασση“ verdächtig war, ersieht man am besten aus Matth. XIII, 2, der nur „ὥστε αὐτον εἰς το πλοιον ἐμβαντα καθησθαι . . .“ hat; ebenso umschiffen einige Uebersetzer die Klippe — Syrer hat: נתב לה בספינתא בימא . . ., so auch Delitzsch: לשבת באניה בים. — Mir steht es fest, dass es ursprünglich hiess: „ירד אל האניה לשבת בה“ wie daraus „καθησθαι ἐν τη θαλασση“ wurde, ist freilich graphisch nicht klar ersichtlich. Vielleicht wurde בה in בם verschrieben und da es keinen Sinn gab, machte man daraus — wohl auch durch Einfluss des folgenden „και πας ὁ ὀχλος προς την θαλασσαν . . .“ (הים) — verschlimmbessernd בים. — Das ה und ם leicht zu verschreiben sind, ist begreiflich und erweislich. Z. B. Hosea IX, 2 „ותירוש יכחש בה . . .“ LXX (und auch Massora) בם; ebenso wird wohl auch Luc. I, 18 „και ἡ γυνη μου προβεβηκυια ἐν ταις ἡμεραις ἀυτης“[1]) — (das ganz eigentümlich klingt, wenn man an die

ziehen auf diejenigen, welche — (vor Bar-Cochba) — die Circumcision an ihrem Leibe gewaltsam unkenntlich machen wollten (s. Jebam. p. 72a u. f.) — um heidnisch auszusehen. Talmud R. Hasch, ib. freilich anders!

[1]) S. aber auch ib. v. 7 „προβεβηκοτες ἐν ταις ἡμεραις αὐτων . . .“, st. בימיהם — בימים, etwa die eine Stelle durch die andere verschlimmbessert!

alttest. Phrase: בוא בימים, aber nicht בימיו, בימי u. s. (s. auch Luc. II, 36) denkt) — nur eine Verschreibung von באה בימים in בימֶיהָ vorliegen. Interessant ist ψ 106, 7 — וימרו על ים בים סוף, das in dieser Fassung keinen rechten Sinn giebt; LXX haben „ἀναβαινοντες“ also עלים. — Meiner Ansicht nach dürfte zu lesen sein „וימרדו[1] על יה בים סוף“ — יה wurde in ים von einem gedankenlosen Kopisten verschrieben, wohl auch wegen des folgenden בים!

2. V. 10: „ὁτι ἐγενετο κατα μονας ἠρωτησαν αὑτον οἱ περι αὑτον συν τοις δωδεκα...“ Matth. XIII, 10 hat nur „προσελϑοντες οἱ μαϑηται...“ ebenso Luc. VIII, 4 „ἐπηρωτων ἀυτον οἱ μαϑηται...“ so heisst es auch bei uns v. 34 direkt „κατ᾽ ἰδιαν τοις μαϑηταις ἐπελυεν παντα...“ Also überall wird nur von den Jüngern im engsten Sinne gesprochen, die einer Erklärung der Parabeln teilhaft wurden, und nun sollen mit einem Male auch weitere Kreise zu diesen intimen Konferenzen herbeigezogen werden? (s. Meyer-Weiss, Holtzmann z. St. u. A.). — Aber schon rein formell, deutet uns der ungeschickte Ausdruck „οἱ περι αὑτον συν τοις δωδεκα...“ an, dass hier nicht alles in Ordnung sei. — Ich möchte nun folgendes zur Erwägung geben. Unserem griechischen Texte könnte ein hebräischer in der Fassung „וישאלוהו תלמידיו והשנים עשר“ ganz korrekt entsprechen. Dass תלמידיו durch „οἱ περι αὑτον“ (vgl. übrigens Nestle „N. T. graeci“ Supplementum, S. 18, Z. 11 οἱ μαϑηται αὑτου[2]) übersetzt wurde, ist umsoweniger auffallend, als ja auch in der Profangräzität οἱ περι cum acc... den Jüngerkreis κατ᾽ ἐξοχην bezeichnen (vgl. auch I. Chr. 28, 1 המשרתים את המלך LXX „των περι το σωμα του βασιλεως...“). Markus mochte hier nicht „μαϑηται“ gebrauchen, weil dieser Ausdruck hier ein grösseres Auditorium bezeichnen müsste (wie Luc. IV, 17; VII, 11, vergl. auch Cremer Wb. der nt. Gräcität [8], S. 634) — indem die „δωδεκα“ separat genannt werden — und er unter ihm nur die Apostel verstand. — Dass ein ...ו durch συν wiedergegeben wird, lässt sich auch aus LXX be-

---

So vielleicht auch Luc. II, 22 „ἡμεραι καϑαρισμου αὑτων“ ימיטהרם für ימיטהרה!

[1]) Ich lese וימרדו, da מרה wohl mit את, ב, עם, nicht aber mit על verbunden wird, dagegen finden wir על mehrfach bei מָרד, vgl. z. B. II. Chr. XIII, 6: „וימרד על אדוניו“, Nehem. II, 19: „העל המלך אתם מרדים“. Etwas Aehnliches vgl. Ezech. XX, 8: וימרו בי, LXX „και ἀπεστησαν ἀπ᾽ ἐμου“ als hätten sie וימרדו gelesen. Hier — ψ l. c. — haben sie, wie auch an anderen Stellen „παρεπικραναν“, indem sie wohl מרה mit מרר verwechselten. — Nicht ungeschickt denkt Mandelkern (Concordantiae etc., S. 482) an: וימרו עליון בים סוף. —

[2]) Vgl. auch Syr. sin. z. St.

legen. Amos VI, 8 והסגרתי עיר ומלאה LXX „πολιν συν πασι τοις κατοικουσιν . . .“, (Ezech. 32, 15 “ונשמה ארץ ממלאה„ LXX ebenfalls „ἡ γη συν τῇ πληρωσει . . .“ etwas ומלאה[1]), so auch Job XXIV, 2 “עדר גזלו וירעו„ LXX „ποιμνιον συν ποιμενι ἁρπασαντες . .“ wohl ורעה gelesen). — Wie aber die sonderbare Fassung „תלמידיו והש׳ עשר“ entstanden ist, kann sehr einfach durch eine Dittographie des ו von תלמידיו erklärt werden — also aus ursprünglichem: „תלמידיו השנים עשר“ — οἱ δωδεκα μαθηται (Matth. XI, 1 u. s.). Etwas weitgehend, aber nicht unmöglich wäre die Annahme, dass hier zwei Lesearten zusammengeflossen sind (resp. eine Glosse in den Text gekommen). — Die eine nur תלמידיו, die andere dagegen nur השנים עשר, dann sind beide — in etwas korrumpierter Form — kombiniert worden!

3. V. 21: „μητι ὁ λυχνος ἐρχεται ἱνα ὑπο τον μ ο δ ι ο ν τεθῃ ἡ ὑπο την κλινην . . .“ Matth. c. V, 15 nur „οὐδε καιουσιν λυχνον και τιθεασιν αὐτον ὑπο τον μ ο δ ι ο ν . . .“ Luc. VIII, 16 „οὐδεις δε λυχνον ἁψας καλυπτει αὐτον σκευει ἡ ὑποκατω κλινης τιθησιν . . .“ Die Differenzen sind offenkundig; aber während Markus und Lucas leicht auszugleichen sind, indem man annimmt, Lucas habe verallgemeinernd aus dem Scheffel ein „Gerät“ gemacht — wie er überhaupt in einigen Punkten stylistisch abweicht — bleibt es immerhin unklar, wie denn Matth. das bei Markus und Lucas erwähnte „Bett“ verschwinden liess? Ich möchte nun folgende Vermutung aussprechen. Es hiess etwa ursprünglich מִדה — μοδιος — wie es Matth. erhalten hat; ein Schreib- oder noch leichter ein Hörfehler veranlasste eine zweite LA מִטָה = κλινη. Beide kamen in den Text des Markus und beide wurden auch von Luc. verarbeitet. — Für den diesbezüglichen Gebrauch von מדה als Hohlmass, kann man Belege aus der Mischnasprache erbringen, vgl. z B. Sifré (ed. Friedmann p. 48 b) “. . . שתי מדות של כסף מלאות כסף„ u. s. Ob מדה in diesem Sinne nur ein hebraisiertes μοδιος ist, oder ob auch das biblische מדה als Scheffel aufgefasst wurde, mag dahingestellt bleiben. LXX haben regelmässig für מדה μετρον, doch wäre zu berücksichtigen I. Chr. XXIII, 29, wo vom Dienste der Leviten bei den Opfern die

---

[1]) Möglicherweise aber lasen sie st. ממלאה — עם מלאה, wie ja auch dem עם gr. συν entspricht. Z. B. ψ 120 (119) 4 “עם גחלי רתמים„, LXX συν ἀνθραξι . . ., so wird auch Dt. 33, 2 anzunehmen sein ואתה מרבבת קדש, LXX συν μυριασι καδης, also wohl עם רבבה gelesen — auch Ez. XII, 9 תשם ארץ ממלאה, LXX „συν πληρωματι αὐτης . . .“ —

Rede ist, "ולכל משורה ומדה", und wo משורה, Hohlmass für die Flüssigkeiten, מדה für feste Sachen zu sein scheint. Interessant ist Job XXVIII, 25 "ומים תכן במדה . . .", Budde (Comm. S. 162) erklärt מדה als Maximalausdehnung; doch ist als Parallele zu verwerten Jes. XL, 12 "מי מדד בשעלו מים ושמים בזרת תִּכֵּן", die eher für Hohlmass sprechen würde. — Scharfsinnig, doch wenig einleuchtend ist die Hypothese Güdemanns von einem חֹמֶר (das LXX wohl durch „γομορ, κορος", nicht aber durch μοδιος wiedergeben) im Urtexte unserer Stelle, das sich dann in einen „Esel" verwandelte („Religionsgeschichtliche Studien" S. 85 f.). —

4. V. 24: „βλεπετε τι ἀκουετε . . ." Die gewöhnliche Auffassung, „sehet zu was ihr höret" (Luther), „achtet auf das, was ihr höret" (Holtzmann, S. 148) lässt manches zu wünschen übrig. Ganz besonders hätte das Folgende „και προστεϑησεται ὑμιν [τοις ἀκουουσιν]" darauf führen sollen, dass hier weniger von den „Hörenden" als vielmehr von den „Gehorchenden" gesprochen werden kann. Und — wie mir scheint — werden wir diese Bedeutung gewinnen, wenn wir auf einen heb. Text reagieren. Es könnte nämlich ursprünglich gelautet haben "ראו אשר תשמעו" und zwar אשר im Sinne von ὁτι[1]) — also „Sehet zu — achtet darauf — dass ihr gehorchet, dass ihr die gehörten Worte beherziget". — Der Zusammenhang ist dann ein sehr treffender: Folget diesen Lehren! Denn thut ihr Unrechtes, so wird euch in gleichem Masse schlecht ergehen; — dagegen wenn „ihr gehorchet" — τοις ἀκουουσιν — wird euch nicht nur nach Gebühr Gutes zuteil werden, sondern ihr werdet noch „zugegeben" bekommen. Vgl. das — häufig vorkommende — rabbinische Prinzip: ... "מדה טובה מרובה ממדת פורענות (μετρον)", (z. B. b. Joma, p. 76a). Der Uebersetzer aber fasste אשר — wie gewöhnlich — relativ und gab es durch „τι" wieder, wie ja auch LXX mehrfach Gen. XLIX, 1 את אשר יקרה אתכם „τι ἀπαντησει ὑμιν . . ." (ebenso Dan. X, 14 "את אשר יקרה לעמי . . ." LXX τι ὑπαντησεται τῳ λαῳ . . .), Num. 24, 14 "אשר יעשה העם הזה" τι ποιησει ὁ λαος οὗτος u. s.). — Als gute Parallele zu der zweiten Hälfte des folgenden Satzes (v. 25) „και

---

[1]) So übersetzen z. B. LXX Gen. XVIII, 19 "למען אשר יצוה" „ὁτι συνταξει . ." u. s. Interessant ist I. Reg. VIII, 33 . . אשר יחטאו לך ושבו, wo אשר gewiss den Sinn von ἐαν hat — (vgl. Lev. IV, 22 אשר נשיא יחטא, LXX „ἐαν δη ὁ ἀρχων ἁμαρτῃ) — haben LXX „ὁτι ἁμαρτησονται σοι . . ."; in der Parallelstelle I. Chr. VI, 36 כי יחטאו לך — (כי) gleichfalls ἐαν wie ib. v. 34 כי יצא עמך „ἐαν δε ἐξελϑη ὁ λαος σου) — LXX „ὁτι ἁμαρτησονται σοι . . ."

ὃς οὐκ ἔχει, και ὁ ἔχει ἀρθησεται ἀπ' αὐτου" — [der ja nur dann einen guten Sinn giebt, wenn man οὐκ ἔχει . . . „πιστιν" (oder sonst) ergänzt (wobei ἔχειν nur ein tertium comparationis ist)] ist zu verwerten (b. Sota, p. 9 a), „שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו מה שמבקש אין נותנין לו ומה שבידו נוטלין הימנו".

5. V. 34: „κατ' ἰδιαν δε τοις ἰδιοις μαθηταις ἐπελυεν παντα . ." Wollten wir uns bei LXX Rats erholen, so müssten wir an ein ursprüngliches פשר denken, ein ἁπαξ λεγομενον der Bibel — das später einen mehr juristischen Beigeschmack erhielt. — Koheleth VIII, 1 ומי יודע פשר דבר, LXX „και τις οἰδε λυσιν ῥηματος", — was ja auch für die von Sprachgelehrten (s. Gesenius, „Hebr.-aram. Wörterbuch" 12, S. 877 b) als wahrscheinlich hingestellte Bedeutung „auflösen" für פשר spricht.[1]) Doch könnten wir auch פתר vorschlagen, wofür Aquila ἐπιλυειν (Gen. XL, 8; XLI, 8, 11) hat. LXX haben Gen. 40, 8 διασαφησις, 41, 8 ἀπαγγελων ib. 12 συνεκρινεν ἡμιν. Sie haben wohl auch (s. Anm. 1) פתר und פשר mit פרש identifiziert — συγκρινειν haben LXX für פתר (Gen. 41, 12), für פרש vgl. Num. XV, 34 כי לא פרש „οὐ γαρ συνεκριναν" — und für פשר, vgl. Daniel V, 12 (ed. Tischendorf-Nestle 494) συνγκρινων ἐνυπνια; διασαφησις für פתר (Gen. 40, 8), für פרש vgl. Esra V, 6 „פרשגן אגרתא" „διασαφησις ἐπιστολης" — ἀπαγγελλω für פתר (Gen. 41, 12), für פרש s. Esther IV, 7 פרשת durch „ἐπαγγελια . ." — Luther hat richtig „er legte ihnen aus", weniger präzis Delitzsch: „יבאר לכם הכל" — obwohl auch באר von LXX durch ἀπαγγελλειν und διασαφησις übersetzt wird.

6. V. 36: „και ἀφεντες τον ὀχλον παραλαμβανουσιν αὐτον ὡς ἦν ἐν τῳ πλοιῳ και ἀλλα δε πλοια ἦσαν μετ' αὐτου". — Diese Schilderung kommt in ihren Einzelheiten weder bei Matthäus noch bei Lucas vor — sie scheint hier in der ältesten Fassung vorzuliegen. Doch bieten sich dem objektiven Leser etliche Schwierigkeiten, deren einige auch von den Kommentatoren empfunden wurden. Zunächst kommt man über das „παραλαμβανειν", das „Mitnehmen" nicht hinaus; es ist doch mehr als selbstverständlich, dass Jesus nicht erst aussteigen sollte, um wieder einzusteigen — deshalb ist auch „ὡς ἦν ἐν τῳ πλοιῳ" höchst sonderbar. Dann — wozu dienen die „anderen Fahrzeuge" (nach einer LA sogar „πλοια πολλα", s. Nestle „N. T.

---

[1]) Bemerkenswert ist, dass der Midrasch an mehreren Stellen (so z. B. Pesikta di K. Kahana [ed. Buber 1868, p. 36 a]) פשר דבר als פרש דבר „Auseinandersetzung", explicatio (λυσις) erklärt — wenn auch nicht anzunehmen ist, dass sie direkt Koh. ib. פרש gelesen s. noch Pes. ib. Note 110 des Herausgebers.

gr. Suppl.“, S. 18, Z. 26), wenn sie die Menge entlassen haben? (s. Holtzmann, S. 153.).

Ich möchte mir nun einen Vorschlag erlauben, der für den ersten Augenblick allzu kühn erscheinen dürfte, aber bei näherer Betrachtung — wie ich glaube — erheblich an Wahrscheinlichkeit gewinnt. — Es hiess etwa ursprünglich „ויעזרו את ההמון ויקחוהו — כמות שהיה — בספינה וגם ספינות אחרות היו עמה...“. Ich übersetze und erkläre es folgendermassen: „Sie halfen dem Volke (in das Schiff) und nahmen es — wie es war (d. h. ohne Vorbereitung) im Schiffe (d. h. dem Schiffe Jesu) mit — und auch andere Fahrzeuge waren mit demselben“. — Da die Menge nicht weichen wollte (wie uns ja auch nach der herkömmlichen Auffassung πλοια πολλα sagen), brachten die Jünger sie in dem Schiffe, das für Jesum vorbereitet war, unter; da aber das eine die ganze Masse nicht fassen konnte, traten mit demselben auch andere Schiffe die Reise an. — So erklären sich uns zwang- und mühelos die „anderen Fahrzeuge“, das „Mitnehmen“ und „ὡς ἦν“ das — von ἐν τῳ πλοιῳ geschieden — besagen will: ohne Bedenken, ohne Proviant für das viele Volk. — Die anderen Fahrzeuge mögen sich noch vor dem Sturm zurückbegeben haben, da von ihnen fernerhin keine Rede ist; dagegen werden vielleicht auf dem Schiffe Jesu auch Fremde gewesen sein, in deren Munde die Frage v. 41 besser passt und die auch die ἰδοντες (c. V, 16) gewesen sein können. — Dass עזר auch mit acc gebraucht wird, muss nicht erst betont werden, vgl. Josua I, 14 ועזרתם אותם u. s. — Wie ist nun aber unser gr. Text entstanden? Eine scheinbar geringfügige Verschreibung dürfte — meinem Dafürhalten nach — der ganzen Sache ein anderes Bild gegeben haben. Statt ויעזרו את העם (oder auch ההמון) las man . . . ויעזבו את (s. Nestle l. c. „ἀφιουσιν τ. ὀχλ.“) und dadurch bekam man das in den Evang. so häufige Verlasssen resp. Entlassen des Volkes. Nun aber musste man ויקחוהו — ursprünglich auf המון bezüglich — von Christo fassen und da uns (v. 1) gesagt wurde, dass er im Schiff sich befand — hat man כמו שהיה — das als Parenthese beabsichtig war — zu בספינה gezogen und so entstand „ὡς ἦν ἐν τῳ πλοιῳ“. — Kleine Ursachen — grosse Wirkung! Beachtenswert ist, dass wir — allem Anscheine nach — auch עזב im Sinne von „helfen, unterstützen“ finden. Exodus 23, 5 עזב תעזב עמו וחדלת מעזב לו, LXX „οὐ παρελευσῃ αὐτο (vgl. Amos VII, 8 עבור לו παρελθεν αὐτον ἀλλα συναρεις . . .“; es wäre sehr gewagt, auch hier an ein זר תעזר עמו, עזר לו zu denken, trotzdem wir auch עזר mit עם finden vgl. I. Chr. XII, 21 (22) „והמה עזרו עם דוד . . .“.

Eine interessante Parallele zu unserer Episode vom Seesturme ist zu erbringen aus der angeblichen „Mechilta zu Deuteronomium" (XXVI, 2 s. D. Hofmann in Hildesheimer Jubelschrift, deutsche Abteilung, S. 97) „מעשה ברבן גמליאל שהיה בא בספינה והיו תלמידיו עמו ועמד עליהם סער גדול בים אמרו לו רבי התפלל עלינו . . ."

Cap. V.

1. V. 1: „εἰς την χωραν των Γαδαρηνων . . ." So die rec.; der Abweichungen giebt es etliche. Holtzmann (S. 154 s. auch Nestle, N. T. gr., Suppl. S. 18, Z. 30) entscheidet sich für Γερασινων und sieht darin einen 1860 entdeckten Ort „Gersa" am Ostufer. Dass dieses Gerasa nicht mit der berühmten Stadt gleichen Namens zu verwechseln ist,[1]) braucht nicht erst betont zu werden, vgl. Schürer „Zeitgeschichte" (I [2], S. 520, Anm. 71), s. Onomastica sacra (ed. P. de Lagarde 242, 70) „αὔτη λεγεται εἶναι ἡ Γερασα πολις ἐπισημος της 'Αραβιας τινες δε αὐτην εἶναι την Γαδαραν φασιν μεμνεται δε και το εὐαγγελλιον των Γερασινων". A. W. Neumann hat in einer eigenen Schrift „Qurn Dscheradi" (1894, bes. S. 65 u. 66) den Nachweis erbracht, dass das Ursprüngliche sei: Geradener (= Gerasener). Ich meine nun, dass absichtlich „Γερασινων" (Γερασα) gewählt wurde, um auf גרש und dadurch auf die „Teufels v e r t r e i b u n g" anzuspielen. Aus Midrasch Samuel c. XIII (bei Neubauer „Géographie du Talmud" S. 250) erfahren wir, dass das berühmte Γερασα wirklich גרש geschrieben wurde. Es ist gewiss ein vielfach berechtigter Standpunkt, den Namen der Orte, an denen die Wunder geschahen, mit dem Inhalte dieser Wunder in Beziehung bringen zu wollen (s. auch Nestle, „Philol. sacr.", S. 20 f.) und lassen sich dafür mehrere Belege erbringen. „כפר נחום" zunächst (Mark. I, 21 u. oft) erinnert lebhaft an נחמה = παρακλησις (vgl. Luk. II, 25) „παρακλησις του 'Ισραηλ . . ." und sonst —[2]) interessant ist, dass dieser Ort direkt כפר תנחומין ge-

---

[1]) S. zur Sache noch L. Zunz in seinen Aufsätzen über „Geogr. Palästinas nach jüd. Quellen" (Gesamm. Schriften II, 1876).

[2]) s. Kohler in Kohuts ʿAruch Appendix S. 59, Nestle „Philol. sacr.", S. 5, Anm. 2, der (st. „נחמת ישראל") etwa „נחמת ירושלים" vorziehen würde. Er hätte auch anführen können: Luk. ib. v. 38 λυτρωσιν 'Ιερουσαλημ und wirklich sind Verwechslungen von ישראל und ירושלם nicht selten. Vgl. z. B. Amos I, 1 אשר חזה על ישראל LXX οὓς εἶδεν ὑπερ 'Ιερουσαλημ..., vgl. b. Sabbath p. 139a אין ירושלים נפדה אלא בצדקה, wo augenscheinlich ישראל zu

nannt wird (s. Neubauer l. c. S. 221, Anm. 9); ebenso Luk. X, 13 כרזיים = Χοραζειν dürfte wohl an כרז = κηρυσσω anklingen, vgl. weiter die Bemerkungen ad c. VI, 40; XI, 1. Dass den Namen bei den alten Juden viele Bedeutung beigelegt wurde ist eine bekannte Thatsache, vgl. b. Berachoth, p. 7, Joma, p. 83 b u. s.; s. noch Steinthal bei Lazarus „Leben der Seele“ (3. Aufl., B. II, S. 19). Beachtenswert ist die Vermutung Schürers (Zeitgeschichte I², S. 619), man hätte den gr. Namen 'Αρεθας in 'Αρετας umgeändert, um an „ἀρετη“ Tugend, zu erinnern. — Gelegentlich noch folgende Bemerkung. Vielleicht hat man den Beinamen des Verräters איש — קריות mit Absicht zusammengeschrieben אישקרות um an “שקר„ zu erinnern, das ja auch „treulos handeln, verraten“ bedeuten dürfte, wie Gen. XXI, 23 “אם תשקר לי ולניני„, so wird vielleicht auch Hosea VII, 1 פעלו שקר als „Verrat“ besser verständlich sein. Dafür würde etwa auch die LA Σκαριωθ (stark vertreten bei Nestle „N. T. gr. suppl.“, S. 8, Z. 45; S. 17, Z. 38; S. 25, Z. 8 u. s.) = שקריות sprechen. Später freilich wurde das zusammengeschriebene Wort als Eigennamen „'Ισκαριωτης“ aufgefasst. Zum Namen selbst s. noch Franz Delitzsch, „Horae biblicae et talmudicae“ („Zeitschrift für gesamte luth. Theologie und Kirche“ von Delitzsch und Guericke, Bd. XXXVII, S. 403), Neubauer l. c. S. 171, Anm. 6; von Dobschütz „Theologische Litteraturzeitung“, 1897 (No. 23, S. 606).

2. V. 11: „ἦν ἐκει προς τῳ ὀρει ἀγελη χοιρων μεγαλων βοσκομενη...“, ebenso Luk. VIII, 32 „ἀγελη χοιρων ἱκανων βοσκομενων ἐν τῳ ὀρει..“, dagegen hat Matth. VIII, 30 „ἦν δε μακραν 'απ' αὐτων ἀγελη χοιρων πολλων...“ Wie schon Holtzmann (S. 155) richtig ausführt, müssen die Schweine zur Stelle, nicht aber μακραν gewesen sein, darum ist auch die LA der Vulgata „non longe“ = οὐ μακραν entschieden vorzuziehen. Demnach fällt auch der Versuch weg, den Nestle (s. A. Meyer „Muttersprache Jesu“, S. 166, Nachtrag; „Philol. sacr.“ von Nestle, S. 23; derselbe, „Einführung in das gr. N. T.“, Göttingen 1897, S. 126) unternommen hat, um die Differenzen zwischen Mark. und Luk. einer- und Matth. anderseits auszugleichen, indem er nämlich an eine Verlesung von טורא =

---

lesen (vgl. Glosse des Jesaias Berlin z. St.), da es sich auf die zweite Vershälfte (Jes. I, 27) ושביה בצדקה bezieht und von Jerusalem in der ersten Hälfte des Satzes gesprochen wird. Möglicherweise (?) wurde ירושלם als aus zwei Worten bestehend — in verkürzter Form י״ש — geschrieben, diese wurden als die ersten Buchstaben des Wortes ישראל betrachtet — und umgekehrt!

ὀρος, טוּרָא = μακραν dachte. Aber auch auf der Basis der Vulg. LA scheint mir der Ausgleich nicht unmöglich. — Vielleicht las Matth. לא רחוק מהם (οὐ μακραν ’απ’ αὐτων . . ., wie z. B. Deut. 30, 11 ולא רחקה היא, LXX οὐδε μακραν ’απο σου ἐστιν . . .). Markus und Lukas aber hatten das Verderbte "לא רחוק מהר" (προς, etwas frei durch Mark. wiedergegeben — Luk. noch freier „ἐν τῳ ὀρει“). Graphisch ist diese Variation sehr leicht erklärlich; weiter z. B. geht noch die Differenz zwischen hebr. und gr. Texte Jes. LXIII, 18 עם קדשך, LXX „του ὀρους του ἁγιου . . .“, also הר wurde wohl in הם verschrieben und daraus, um einen Sinn zu gewinnen עם, vgl. das ad Mark. I, 11 Bemerkte.

Einige der modernen Kommentatoren suchen unsere Stelle als Symbol hinzustellen und sollen — nach ihrer Ansicht — die Heiden hier als „Schweine“ bezeichnet werden. Wenn man auch vielleicht nicht so weit gehen darf, hier alles als eitel Symbolik zu fassen, wird es doch wohl nicht verfehlt sein, einige Seitenhiebe gegen die Römer zu vermuten. — Es wäre darauf hinzuweisen, dass mit dem Attribute חזיר das Weltreich Roms von den Juden belegt wurde, vgl. Midr. Bereschith rabb. c. LXV (p. 57 a), wo ψ LXXX, 14: „יכרסמנה חזיר מיער“ auf Rom gedeutet wird, da in מיער das ע in der „Luft schwebt“, so dass die Buchstaben רמי übrig bleiben (vgl. auch Abr. Epstein in der hebr. Zeitschrift „בית תלמוד“, J. IV, S. 177). Die Ironie wäre noch verschärfter, wollte man auch in der Bezeichnung der bösen Geister durch „λεγεων“ einen Hinweis auf die räuberischen Umtriebe der römischen Heere erblicken. — Ein dem „λεγεων“ etwa entsprechender Dämon dürfte sich in der jüdischen Eschatologie nicht nachweisen lassen — aber interessant ist, dass der Talmud die Organisation des römischen Heeres — Kohorte, Legion etc. auch auf das Himmelsheer der Sterne überträgt, vgl. b. Berachoth, p. 32 b.

3. V. 23: „ἱνα ἐλθων ἐπιθῃς τας χειρας αὐτῃ . . .“ Das ἱνα wird hier als eine Umschreibung des Imperativs erklärt (s. Holtzmann, S. 157) „oro ut venias“, Syrer einfach . . תא שים אידך. Ich meine, man geht nicht fehl, wenn man ein ursprünglich hebr. Wort vermutet, das die Uebersetzer zu dieser Fassung veranlasst haben mag. Es dürfte gelautet haben „אנא בא ושים . . .“ (so auch schon Delitzsch) und auch der Gleichklang dürfte den Gr. mit veranlasst haben ἱνα für אנא zu setzen. Beachtenswert ist, dass Matth. IX, 18 hat: „ἀλλα ἐλθων ἐπιθες την χειρα“, was nach meinem Dafürhalten dem hebr. אלא בא ושים entsprochen haben mochte (über den mannig-

fachen Gebrauch von אלא s. Siegfried in „Semitic studies", 1897, S. 545 f.), vgl. auch noch Franz Delitzsch „Horae biblicae et talmudicae" (Zeitschrift von Delitzsch und Guericke, B. XXXVII, S. 409) der Mark. XI, 23 gleichfalls hebr. אלא als Aequivalent des gr. ἀλλα vorschlägt. So könnte man zwei LA אלא (Matth.), אנא (Mark.) konstatieren, die graphisch einander überaus ähnlich sind. — Es sei mir gestattet, mit einigen Worten noch den Punkt zu berühren, der auch von den Kommentatoren zum Gegenstande von Erörterungen gemacht wurde — den Ausfall gegen die Aerzte nämlich. — V. 26 „και πολλα παθουσα ὑπο πολλων ἰατρων και δαπανησασα τα παρ' ἑαυτης παντα και μηδεν ὠφεληθεισα . . ." hat gewiss einen polemischen Charakter, da er zur Illustration der Bedeutung Jesu keineswegs notwendig ist. Dass darin das tiefe Misstrauen jener Zeit gegen die Heilkünstler zum Ausdrucke kommen soll, ist eine unausreichende Begründung, und so meine ich, dass diese Sentenz einem antiessenischen Geiste entspringt. Die Essäer scheinen sich mit Therapie auf medizinischer Basis beschäftigt zu haben (s. Josephus bell. jud. II, 8, 6; bei Schürer, Zeitgeschichte II, 2. Aufl., 481, gegen Graetz, „Geschichte der Juden", III, S. 102 u. 103 der 1. Aufl.), wogegen die Jünger Jesu nur Heilungen auf „supernaturalistische" Weise vollführten (vgl. Mark. c. XVI, 18 u. s., Holtzmann ib.). Es wird ja nicht der einzige Punkt sein, in dem sich die neue Schule von der essenischen — zu der sie gewiss in einem intimen Verhältnisse stand — unterschied. Die Heilungen am Sabbath (Mark. III, 1 f.) mochten auch nicht ganz im Sinne der in Bezug auf die Sabbathheilung so besonders strengen Essäer sein (s. Josephus ib. II, 8, 9) und wir werden noch späterhin mehrfach Gelegenheit finden, auf einige Differenzen und Polemiken zwischen Anhängern Jesu und Essäern hinzuweisen. Dagegen scheint mir der in unserem Zusammenhange von den Kommentatoren angeführte talmudische Spruch (Mischna Kidduschin, p. 82a): טוב שברופאים לגיהנם — der allem Anscheine nach — von einem Essäer herrührt,[1]) gegen die christlichen Heilkünstler gerichtet, die ja auch in rabbinischen Kreisen — wahrscheinlich mit

---

[1]) l. c. referiert R. Jehuda (b. Ilaî) im Namen „Abba Gurians", der wieder im Namen „Abba Gurjas" tradiert. Die Bezeichnung „Abba" scheint essäische Lehrer zu charakterisieren. Interessant ist die Bemerkung Kohlers „Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie" („Monatsschrift für die Wiss. d. Judentums", J. 1893, S. 496 u. 497), dass in Matth. 23, 9 „και πατερα μη καλεσητε ὑμιν ἐπι της γης εἷς γαρ ἐστιν ὁ πατηρ ὑμων . . ." eine Polemik gegen die Essäer stecke, die ihre Häupter אַבָּא zu benennen pflegten.

Essäern verwechselt — in ihrer Eigenschaft als Aerzte um Rat befragt zu werden pflegten. So sehen wir, um ein Beispiel herauszugreifen, dass der Neffe R. Ismaels einen der „Minäer“ zu sich beschied, der ihn im Namen Jesu heilen wollte (vgl. b. Aboda sara, p. 26 b, Tosiphta Chullin c. II). So sehen wir auch in späterer Zeit, dass R. Josua ben Levi — der selbst vielleicht Essäer wsr [1]) und sonach wohl auch den Heilkünstler für einen Genossen hielt — zu seinem kranken Kinde einen von der Christengemeinde rief (vgl. Midr. rabb. ad Kohel. X, 5, p. 81 a), als er aber erfuhr, dass die Heilung durch das Anrufen des Namens Christi herbeigeführt werden sollte, es tief bedauert. [2]) — Die Sprüche Sirachs XXXVIII, 12 f. (vgl. Holtzmann ib.; Graetz, Einleitung zu seinem „Kommentar zum Hohenliede“, S. 86, Anm. 2) zeigen uns, wie wenig das Volk um diese Zeit den Aerzten vertraute und ihnen — wie vielfach noch jetzt in weniger zivilisierten Ländern — so Manches insinuierte; es bedurfte erst des Hinweises, dass auch sie Werkzeuge Gottes seien. Vgl. auch b. Bata Kama, p. 85 a: „ורפא ירפא מכאן שנתן רשות לרופא לרפאות“ — also erst die Deutung eines Bibelverses konnte die Zulässigkeit der Aerzte erweisen. Zum Schlusse verweise ich noch auf b. Pessachim, p. 56 a, wo berichtet wird, König Hiskijahû habe ein ספר רפאות der Oeffentlichkeit entzogen; dass hier eine Persönlichkeit aus der Zeit des zweiten Tempelbestandes gemeint sei und nicht der alte König Judas, braucht nicht erst betont zu werden (vgl. Graetz, G. d. J., III, 1. Aufl., Note 4, S. 526).

4. V. 42: „ἦν γαρ ἐτων δωδεκα . . .“ Die Zahl „zwölf“ gehört wohl zu den beliebten und nicht immer genau zu nehmenden Zahlen; aber an unserer Stelle — meine ich — trägt sie den Stempel der Genauigkeit. Es wird wohl im hebr. Texte ursprünglich gestanden haben: נערה und — nach dem die talmudische Litteratur durchzie-

---

[1]) Rab. Josua b. Levi wird vielfach als Essäer behandelt, s. Weinstein „Beiträge zur Geschichte der Essäer“ S. 43 über ihn. Als auf einen guten Beweis hiefür, macht er auf j. Therumoth c. VIII, Ende, aufmerksam, wo Eliahu (der in essäischen Kreisen viel verkehrt und selbst אבא אליהו tituliert wird, vgl. Sanhedrin, p. 113 a) diesem zuruft „וכי זו הוא משנת חסידים“: „Lautet also auch die Lehre der Essäer?“

[2]) In späterer Zeit wurden Wunderheilungen auch durch das Auflegen der Evangelien vorgenommen, s. z. B. Kraus, „RE. für christl. Altertüm.“, Bd. I, S. 457. Wahrscheinlich war diese Sitte — n. b. mit den Schriften des A. T. — auch in jüdischen Kreisen verbreitet; dagegen richtet sich etwa der Ausspruch unseres R. Josua b. Levi (b. Schebûoth, p. 15 b) „אסור להתרפאות בדברי תורה“ — Talmud z. St. freilich anders!

henden Prinzipe — ist unter נערה ein Mädchen im zwölften Jahre zu verstehen. Beachtenswert ist Luk. VIII, 42 ὡς ἐτων δωδεκα ... also die gewünschte Zeitbestimmung — nicht ganz vollendetes zwölftes Jahr. — Mehrere Forscher (Holtzmann, Nestle und frühere) heben hervor, dass der Vater des Mädchens nicht יאיר sondern etwa יעיר (ein Name, dem wir ebenfalls in der Bibel begegnen I. Chr. XX, 5 בן יעור, LXX „Ἰαιρ", an der Parallelstelle II. Sam. XXI, 19 בן יערי ארגים, LXX „Ἀριωργιμ") — geheissen haben dürfte, was an das Wunder des „Wiedererweckens" auch äusserlich schon erinnert. Es wäre nun noch hinzuzufügen, dass auch ein im hebr. Urtexte eventuell vorhanden gewesenes נערה an „Wiedererweckte" anklingt = נעורה, vgl. z. B. Zach. II, 17 (13) „כי נעור ..." „ὁτι ἐξεγηγερται ..."

Cap. VI.

1. V. 8: „εἰ μη ῥαβδον μονον, μη πηραν, μη ἀρτον ...", dagegen vgl. Matth. X, 10 „μη πηραν εἰς ὁδον ... μηδε ῥαβδον ..." ebenso Luk. IX, 3 „μηδεν αἱρετε εἰς την ὁδον μητε ῥαβδον, μητε πηραν ..." Die Differenz lässt sich — meiner Ansicht nach — einfach dadurch erklären, dass es ursprünglich etwa hiess אלא מקל „εἰ μη ῥαβδον ..." — bei Mark., wo ῥαβδος an der Spitze des Satzes stand, war ein Irrtum ausgeschlossen; Matth. aber, der die Reihenfolge änderte, und das Erlaubte nach der Aufzählung des nicht Gestatteten plazierte, gab dadurch eine Handhabe אלא מקל in ein ולא מקל zu verschreiben und so entstand „μηδε ῥαβδον ...". Lukas, der bereits den korrumpierten Text vorfand, schenkte dem ῥαβδος, der ja dem Fussgänger unentbehrlich ist, weiter keine Beachtung und brachte ihn in die Mitte. Zur Sache vgl. noch die nicht genug zutreffende Bemerkung Delitzsch' „Horae bibl. et talm." (Zeitschrift von Delitzsch und Guericke, Bd. XXXVII, S. 598).

Anders aber verhält es sich — wie mir scheint — mit folgender Variante. V. 9 heisst es bei uns „ἀλλα' ὑποδεδεμενους σανδαλια ...", dagegen hat Matth. ib. „μηδε ὑποδηματα".[1]) Auch hier lässt sich zwar die Sache durch Verschreibung von אלא (= ἀλλα s. oben ad c. V, v. 23) in ולא erklären, doch scheint mir hier das Richtige bei Matth. zu sein und bei uns eine quasi tendenziöse Aenderung vorzuliegen. Ich erinnere an das oben (ad c. I, v. 8) Hervorgehobene, dass

[1]) Vgl. Luk. c. XXII, v. 35.

Markus, der für Griechen und Römer schrieb, das Unbeschuhtsein nicht in gleicher Weise als bekannte Sitte voraussetzen konnte wie Matth. darum musste er den Aposteln zumindest ein Schuhepaar gestatten. Verschreibungen von אלא ולא sind graphisch überaus leicht erklärlich und lassen sich auch in der talmud. Litteratur nachweisen. Ich verweise z. B. auf die bekannte Stelle (b. Sabbath, p. 116 a), wo der Satz eines Evangeliums zitiert wird, Jesus sei nicht gekommen, etwas vom Gesetze hinwegzunehmen, „sondern hinzuzufügen“ אלא ... לאוסופי lesen wir in den meisten Ausgaben. Doch ist die richtige LA ולא לאוסופי und nicht hinzuzufügen, wie schon Güdemann „Religionsgeschichtliche Studien“, S. 70 f. begründet hat. Chwolson „Das letzte Passahmahl Christi“, S. 99, Anm. 2, zitiert trotzdem noch ... אלא, vgl. auch A. Meyer, „Muttersprache Jesu“, S. 79 u. 80, Anm. 1. Gelegentlich der Apostelbeschickung sei mir noch folgende Bemerkung gestattet. Matth. ib. v. 5 heisst es: „εἰς ὁδον ἐθνων μη ἀπελθητε και εἰς πολιν Σαμαριτων μη εἰσελθητε ...“ Abgesehen davon, dass ὁδος dem „πολις“ nicht parallel ist, — wird dieser Ausdruck gewöhnlich im symbolischen Sinne als „die Sitten, Gebräuche der Völker“ gebraucht, vgl. z. B. Jerem. X, 2 „κατα τας ὁδους των ἐθνων μη μανθανετε ...“, ebenso Prov. IV, 14 „ὁδους ἀσεβων μη ἐπελθης ...“ u. s. Ich halte es für nicht allzu gewagt, an ein ursprüngliches “אל ארץ הגוים„ zu denken, das sich dann in ... אל ארח verwandelte. Möglicherweise war es nicht ganz ausgeschrieben, etwa אר' und wurde dann mit dem folgenden ה von הגוים zur ארה resp. ארח verbunden. Etwas Aehnliches liegt vielleicht auch Jerem. XIV, 18 vor: “סחרו אל ארץ ולא ידעו„ LXX schwankend „εἰς γην“ oder auch „ὁδον ἡν ουκ ᾐδεισαν“ (s. ed. Tischendorf-Nestle, 1887, S. 343, Fussnote). Der Eine lass ארץ, der Andere etwa ארח. — Sachlich ist zu den behandelten Stellen noch zu bemerken, dass auch die Essäer solche Reisen ohne jegliche Verproviantierung zu unternehmen pflegten (s. z. B. Jost, „Geschichte des Judentums und seiner Sekten“, S. 205), weil sie sicher sein konnten, in jeder Stadt Ordensbrüder zu finden (s. Josephus bell. jud. II, 8 und bei Schürer, Zeitgeschichte, II, S. 471, Anm. 16).

V. 15: „ὁτι προφητης ἐστιν ἡ ὡς εἰς των προφητων ...“ So lautet bekanntlich die LA der recep., und als die schwierigere verdient sie jedenfalls einige Beachtung. Ich meine, dass sie folgendermassen entstanden ist. Es hiess wohl ursprünglich כי נביא הוא “וכאחד הנביאים„ wobei das ו — wie so oft — „und zwar“ bedeutet — eine nähere Begründung des Vorangehenden (vgl. Gesenius-

Buhl, Wb. 200a, 2). Der Uebersetzer aber fasste ו = או und gab es — wie LXX häufig — durch ἢ wieder. — Vgl., um einige Beispiele herauszugreifen, Gen. XXXI, 14 "העוד לנו חלק ונחלה..." „μη ἐστιν ἡμιν ἐτι μερις ἢ κληρονομια...", ib. XLIV, 16 "ומה נצטדק" ἢ τι διακωδωμεν..., ψ CXXXIII, 1 "מה טוב ומה נעים" „τι καλον ἢ τι τερπνον...", Jerem. XXI, 13 "ומי יבוא..." „ἢ τις εἰσελευσεται...", Jesaj. XXIX, 16 "ויצר אמר ליצרו..." „ἢ το ποιημα τῳ ποιησαντι..." u. s.

3. V. 40: „και ἀνεπεσαν πρασιαι πρασιαι...", Luk. IX, 14 hat „κατεκλινατε αὐτους κλισιας ἀνα πεντηκοντα..." Nestle (Phil. sacra, S. 13) denkt — um die Differenz auszugleichen — an משכבא = κλισια, משכבתא = πρασια; doch schon von Dobschütz in seiner Rezension der Nestle'schen Schrift lässt den Vorwurf der Inkonsequenz durchblicken (s. Theol. Litteraturzeitung, 1897, 23, S. 607), indem Nestle bald auf einen syro-aramäischen, bald auf einen hebr. Text zurückgeht, was zu einer klaren Auffassung über das Ganze nicht führen kann. Ich meine, man geht nicht fehl, wenn man ein ursprüngliches שורות שורות annimmt, das ja talmudisch so oft als „Beet, Reihe" gebraucht wird (vgl. z. B. b. Sanhedrin, p. 19a עובר בשורה und oft) — ob auch biblisch, ist sehr fraglich. Jes. XXVIII, 25 "ושם חטה שורה"; Gesenius-Buhl (S. 753a) weisen den Gedanken — als ob hier שורה = nhb. שורה — entschieden zurück; Mandelkern (Concordantiae hebr. atque chald.), der diese Auffassung kennt, übersetzt doch S. 1120 „ordo, series". Interessant ist jerus. Challah I, 1 "ולמה נקרא שמה שורה שהיא עשויה כשירה". — Lukas nun mochte שורה von שרא „wohnen, ruhen" abgeleitet haben und übersetzt dementsprechend „κλισιαι". Dass die radices שור und שרא nicht so streng von einander zu scheiden sind, ersieht man schon daraus, dass z. B. Balken auch שורה heisst, trotzdem es von שרי abzuleiten ist (vgl. Levy, Nhbr. Wb. IV, S. 611 u. f.).[1]) Man kann auch sonst Beispiele erbringen, dass Lukas hebräische Worte aramäisch fasste. Bekannt ist der Vorschlag Wellhausens (GGA. 1895), die Differenz zwischen Matth. XXIII, 25 „τα ἐνοντα καθαριζετε..." und Lukas XI, 41 „τα ἐνοντα δοτε ἐλεημοσυνην..." dadurch auszugleichen, dass Lukas ein ursprüngliches "ואת התוך זכו"[2]) im späteren Sinne

---

[1]) Ob damit auch שירותא „Mahlzeit" zusammenhängt (vgl. bei uns v. 39 „συμποσια") möchte ich nur angedeutet haben, s. b. Berachoth, p. 40a הוה בצע אבילא שירותא, vgl. noch Taanith 11b, Gittin 27b (Tos. z. St.).

[2]) Ich meine, dass hier ein Wortspiel beabsichtigt war, indem man an תוך = ἐνοντα und an תך „List, Betrug", wie ψ X, 7 ומרמות ותך u. s. dachte!

von Almosengeben fasste, wie z. B. Wajikr. rabb. c. XXXIV ... זכון בי u. s.[1]) (vgl. Jes. I, 16 הזכו, LXX „καθαροι γενεσθε ...“) Ich möchte noch folgende Vermutung erwähnen. Luk. III, 21 heisst es: „και Ἰησου βαπτισθεντος και προσευχομενου ἀνεωχθηναι τον οὐρανον ..“; in den Parallelstellen Matth. III, 16; Mark. I, 10 ist wohl von ἀναβαινειν, keineswegs aber von „Beten“ die Rede. — Es ist — meiner Ansicht nach — klar, dass Lukas ein ursprüngliches ובעלתו in ובצלתו verlesen und dieses Wort mit dem so häufigen צלא „beten“ in Verbindung brachte!

Bezüglich des in unserem Zusammenhange erwähnten „Βηθσαϊδα“, v. 45, das nach alten Ueberlieferungen (s. Luk. IX, 10; Holtzmann, S. 177) Schauplatz der Bespeisung war, ist zu bemerken, dass der Name בית ציד an צידה anklingt, s. auch Nehem. XIII, 15 und über den sprachlichen Zusammenhang bei Fränkel, „Aram. Fremdwörter im Arabischen“, S. 1, Anm. 1.

Cap. VII.

1. V. 4: „και ἀπο ἀγορας — ἐαν μη βαπτισωνται — οὐκ ἐσθιουσι . . .“ Statt unseres „βαπτισωνται“ — das in unserem Zusammenhange entschieden richtig ist — hat Cod. ℵ B „ῥαντισωνται ...“ „besprengen“. Möglicherweise lagen zwei LA vor: יטבלו = βαπτισωνται und: יטלו = ῥαντισωνται. נטל ist das für Händewaschen κατ᾽ ἐξοχην gebräuchliche Verbum und zwar auch mit Weglassung von ידים (vgl. Levy, Nhb. Wb. III, S. 378 b). — Ob die so detaillirten, strengen Gebräuche des Händewaschens schon damals Gemeingut aller „Ἰουδαιοι“ war — ist zumindest zu bezweifeln. — Weit eher ist anzunehmen, dass zunächst und namentlich die Essäer diesen Zeremonien so grosses Gewicht beigelegt haben, und gegen diese dürfte sich — wenigstens auch — die Polemik an unserer Stelle gerichtet haben. Ob die Essäer diese Sitten — gleich vielen anderen — von fremden Völkern herübergenommen haben oder früher im Judentum vorhandene weiter ausgebildet — bleibe dahingestellt; doch scheint mir Schürer (II, S. 485 u. A. 92) zu weitgehend, wenn er meint, die Essäer hätten nur die pharisäischen Gebräuche vermehrt und potenziert (vgl. noch zur Sache J. H. Weiss, „Studien zur Sprache der

---

[1]) So auch das arab. זכות, vgl. Fränkel „de vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis“, 1889, S. 23.

Mischna“, S. 35, 36; N. Brüll, „Beth-Talmud“ II, S. 362; III, S. 23 u. s.). — Das Waschen vor dem Beten — wird wohl der älteren Zeit angehört haben, aber wenn es der Aristeasbrief allen Juden zuschreibt („ὡς ἔθος ἐστιν πασιν τοις Ἰουδαιοις“), dürfte es doch mit Vorsicht aufzunehmen sein — zumal in Alexandrien viele Essäer lebten (vgl. noch Graetz, „Geschichte der Juden“ III, 1. Aufl., No. 3, S. 493). — Erst später aber ist wohl die Verallgemeinerung und Erschwerung des Waschens und Besprengens der Hände eingetreten — etwa auch als Opposition gegen die allzu laxe christliche Auffassung. Interessant ist b. Sabbath, p. 14 b, wo gesagt wird: als König Salomo zwei rituelle Einrichtungen (ערובין und נטלת ידים) traf, da rief ihm eine himmlische Stimme die Verse Prov. XXIII, 15; XXVIII, 11 zu. Der letztere wohl auf נטלת ידים bezughabende lautet „חכם בני ושמח לבי ואשיבה חרפי דבר“, ebenso nun, wie es keiner Erörterung bedarf, dass Salomo hier nur eine Scheinexistenz führt und de facto eine späte Persönlichkeit gemeint ist, so wird wohl auch Jedem einleuchten, dass der polemische Charakter dieses Gebrauches hier mit aller Deutlichkeit hervortritt. Beachtenswert ist auch b. Erubin, p. 21 b, wo erzählt wird, Akiba hätte das Wasser, das ihm ein Jünger ins Gefängnis brachte, zum Händewaschen und nicht zum Trinken verwendet, mit der Begründung „מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי“ also von „zeitgenössischer Ansicht“ gesprochen!

2. ib.: και ξεστων και χαλκιων και κλινων . . . Die Lagerstätte („Tisch“, Luth.) ist hier ganz auffallend, wie ja schon die nachbessernde orientalische LA beweist. An durch Aussätzige oder Flüssige verunreinigte Bänke (Holtzmann, S. 181) kann hier umsoweniger gedacht werden, als hier von „Aufsätzen der Alten“ gesprochen wird. Da auch bei den Gefässen eine Verunreinigung durch Berührung von Heiden (u. s.) vorausgesetzt werden muss, meine ich, dass in unserem Texte ursprünglich von מַטּוֹת (ῥαβδοι, wie z. B. Exod. VII, 12 את מטהם . . . „τους ἐκεινων ῥαβδους“ u. s.) die Rede war, die ja besonders im Wanderleben der Essäer (vgl. die Bemerkung ad c. VI, 8) von Belang sein mussten und der Berührung durch Unberufene ausgesetzt waren. . . . מטות nun wurde in מִטּוֹת κλιναι verlesen. Solche Ercheinungen sind ja auch bei LXX mehrfach zu beobachten; vgl. — um wenige Beispiele herauszugreifen — Genes. XLVII, 31 „וישתחו ישראל על ראש המִטָּה . . .“, haben LXX και προσεκυνησεν Ἰσραηλ ἐπι το ἀκρον της ῥαβδου . . . also deutlich, dass sie statt מִטָּה — מַטֶּה[1])

---

[1]) Vgl. dazu Abr. Geiger, „Urschrift“ etc., S. 372.

gelesen haben, vgl. noch die schwierige Stelle Amos, III, 12 ... בפאת מִטּה LXX κατεναντι της φυλης ...[1]) also = מַטֶּה.

3. V. 6: „οὑτος ὁ λαος τοις χειλεσι με τιμᾳ ...“ Unser hebr. Text (Jes. c. 29, 13) hat bekanntlich “... כבדוני„, ebenso LXX „τιμωσιν μη ...“ und ist keineswegs aus unserem „τιμᾳ ...“ zu schliessen, dass Mark. etwa ... כִּבדני gelesen hat (wie Duhm, Kommentar zu Jes. a. l., S. 187 aus Gründen der Metrik vorschlägt), vielmehr scheint mir der Grund folgender zu sein. An unserer Stelle ist der Satz nicht ganz wortgetreu zitiert (wie ja so häufig im N. T. der Fall ist), da der Vers beginnt: „ἐγγιζει μοι ὁ λαος οὑτος ...“; Markus nun, der den Anfang — als nicht hierhergehörend — weggelassen hat, brachte τιμαν in direkte Abhängigkeit von λαος und bediente sich deshalb des sing., wie ja auch LXX so oft, vgl. z. B. Jes. 25, 3 ... יכבדוך עם עז, LXX εὐλογησει[2]) σε λαος ὁ πτωχος ... (also עם עני st. ... עז). Gelegentlich bemerkt, haben LXX st. כי נגש העם bekanntlich „ἐγγιζει μοί ὁ λαος ...“, also wohl gelesen בי נגש העם wie z. B. Jes. LXV, 5 אל תגש בי „μη ἐγγισῃς μοι ...“

4. V. 26: „ἡ δε γυνη ἠν Ἑλληνις Συροφοινικισσα τῳ γενει ...“ Matth. XV, 22 hat „Χαναναια“. Es liegt hier wohl ein Missverständnis vor — besonders seitens unseres Markus; im hebr. Texte dürfte es gelautet haben “... אשה כנענית„ und zwar in der Bedeutung „heidnisches Weib“, wie ja auch z. B. in späterer Zeit ... עבד כנעני einen heidnischen Sklaven im Gegensatze zum עבד עברי bezeichnet (vgl. Mischna Kidduschin, p. 22 b u. f.). Markus nun fasste כנענית wörtlich und übersetzte es Συροφοινισσα — da er für griechisch-römische Leser schrieb — mit genauer Lokalangabe; sollte es zu gewagt erscheinen, anzunehmen, dass Ἑλληνις (das = heidnisch, vgl. auch Jes. IX, 11 Ἑλληνες — פלשתים) ursprünglich eine G l o s s e oder eine zweite LA war, die die richtige Uebersetzung von כנענית im ü b e r t r a g e n e n S i n n e gab und die später zu Συροφοινισσα in den Text kam, kann man einfach voraussetzen, Markus hätte spontan Ἑλληνις hinzugefügt, indem die fremden Leser etwa nicht wissen mochten, dass die phönizische Gegend ausschliesslich von H e i d e n bewohnt sei (s. Holtz-

---

[1]) ib. ובדמשק ערש haben LXX „ἐν Δαμασκῳ ἱερεις ...“; mir scheint die Sache nur dann erklärlich, wenn man annimmt, sie hätten ערש in diesem Zusammenhange nicht verstanden und das hebr. Wort — transkribiert — in den griechischen Text gebracht. Dies wurde dann in ἱερεις verstümmelt, das einen Sinn ergab in Verbindung mit dem folgenden v. 43 ἀκουσατε ...

[2]) Die anderen Uebersetzer δ ο ξ α σ ο υ σ ι σε, vgl. Hexapla (ed. Field, II, S. 471 b).

mann, S. 184). Dass Ἑλληνις bei Markus dem hebr. כנענית entsprechen dürfte (wie Nestle, Phil. sacra, S. 13, 14), ist umsoweniger einleuchtend, als ja Συροφοινιкισσα το γενος sachlich dem "כנענית„ vollkommen entspricht und für diesen Ausdruck „ἀπο των ὁριων ἐκεινων“ des Matth. ein zu schwaches Gegenstück wäre.[1]) — Wenn Matth. כנענית durch Χαναναια wiedergiebt, so kann man ja wohl annehmen, er hätte darunter „eine Phönizierin“ verstanden — wie LXX so oft — und ebenfalls die Stelle nicht recht vermittelt; aber wahrscheinlicher bleibt immerhin, dass er — der für Juden schrieb — voraussetzen konnte, dass seine Leser Χαναναια als „Heidin“ verstehen werden, und nicht als Phönizierin, darum fügte er — im Gegensatze zu Mark., der Ἑλληνις ergänzte — „ἀπο των ὁριων ...“ hinzu, um Ortsbestimmung zu geben. — Interessant ist diesbezüglich Susanna v. 56, wo LXX haben „σπερμα ὡς Σιδωνος και οὐχ ὡς Ἰουδα ...“, Th. dagegen „σπερμα Χανααν και ...“[2]) Also dasselbe Verhältnis wie zwischen den beiden Evangelisten; es hiess wohl ebenfalls כְּנַעַן, LXX genau lokaltreu ὡς Σιδωνος, wie Mark. Συροφοιν. (auch wir befinden uns bekanntlich bei Tyrus und Sidon, v. 24), Th. wie Matth. Χαναν. Dieses bestärkt meine Ansicht, dass nicht Ἑλληνις, sondern Συροφοιν. dem ursprünglichen כנענית entsprochen hat! Wenn Matth. ausser seinem hebr. Originaltexte auch die griechische Uebersetzung des Mark. vor Augen gehabt hat, mochte ihm Συροφοινισσα veranlasst haben, gleichfalls eine Lokalangabe zu machen, die in der semitischen Vorlage wohl nicht vorhanden war (vgl. Holtzmann, Einleit., S. 378).

5. V. 28: „ἐσθιει ἀπο των ψιχιων των παιδιων ...“, dagegen Matth. XV, 27 „ἐσθιει ἀπο των ψιχιων ... των κυριων ...“ Diese Variante zufällig und belanglos zu finden, wäre bei der sonstigen Uebereinstimmung der Berichte zu weitgehend und so meine ich denn, dass Matth. gelesen hat רבנים, Mark. aber הבנים. Es braucht nicht erst hervorgehoben zu werden, dass in der talmudischen Litteratur רב im Gegensatze zu עבד (und תלמיד) „Gebieter, Herr“ bedeutet;[3])

---

[1]) N. b. wenn man meint, dass ein semitisches Wort von dem einen durch Συροφοιν., von dem anderen durch ἀπο ὁριων wiedergegeben wurde, aber dass Mark. diesen Zusatz bei Matth. veranlasst hat, ist recht wahrscheinlich, s. oben weiter.

[2]) Vgl. Sept. ed. Tischendorf-Nestle, 1887, S. 482 u. 614; dass כְּנַעֲנִי = Heide s. ausser dem oben besprochenen עבד כְּנַעֲנִי noch Ges.-Buhl, S. 357 b, der aus Ezech. 44, 7—9 richtig beweist, dass כְּנַעֲנִי Zach. 14, 21 = Heide, LXX „Χαναναιος“, Aq. μεταβολης, s. Nestle l. c. 14, Anm.

[3]) S. Leop. Löw, „Gesammelte Schriften“ (1898, Bd. IV, S. 211 f.).

dem hebr. שׂר entspricht in den Targumim רב pl. רבנין (z. B. Gen. XLVII, 6 שׂרי מקנה, hat Onkelos רבני גיתא u. s.), hebraisiert רבנים gebrauchte man später zur Bezeichnung von „Lehrern" z. B. Gen. r. c. LXI (p. 53c) — כמין שני רבנים (s. Levy s. v. Kohut 'Aruch VII).

Cap. VIII.

1. V. 12: „και ἀναστεναξας τῳ πνευματι αὐτου . . ." Es ist bislang nicht entsprechend hervorgehoben worden, dass „im Geiste seufzen" eine durchaus auffallende Phrase sei; noch eigentümlicher nimmt sie sich in semitischer Form aus, wenn man (wie Syr.[1]) Delitzsch) an "אנח ברוח„ denkt. — Man vergleiche ψ 102, 6 „ἀπο φωνης του στεναγμου μου . . .", Ezech. XXI, 11 (16) „καταστεναζον ἐν συντριβῃ ὀσφυος σου . . .", den talmudischen Ausspruch (b. Berachoth, p. 58 b) "... אנחה שוברת חצי גופו של אדם„ und (ib. p. 59 a), wo der Donner als Seufzer Gottes erklärt wird,[2]) um einzusehen, dass „ein innerlich Seufzen" (s. Holtzmann, S. 189) nach alter Auffassung undenkbar ist. Eine befriedigende Lösung vermag ich freilich auch nicht zu bieten. Ich will nur zu erwägen geben, ob nicht στεναζω in übertragenem Sinne „trauern, betrübt sein" ausdrücken könnte. Jes. XIX, 8 entspricht bei LXX στεναζουσι dem hebr. ואבלו; bemerkenswert ist Job XXX, 25 . . . עגמה נפשי „ἐστεναξα". Freilich müsste man an unserer Stelle eine weitere Depravation konstatieren, indem ja ἀναστεναζειν noch prononcierter ein wirkliches „Seufzen" bezeichnet. Für diese Auffassung der Stelle spricht vielleicht Joh. XIII, 21 „ταυτα εἰπων ὁ 'Ιησους ἐταραχθη τῳ πνευματι" („ward er betrübt im Geiste", Luth.) — also eine gleiche Phrase in einem wohl anderen Zusammenhange. Zum Schlusse möchte ich noch einen Vor-

---

[1]) S. aber den jüngst entdeckten Sinait.

[2]) Gelegentlich sei folgendes bemerkt: Talmud ib. bringt als Beleg hierfür Ezech. V, 13 "והנחתי חמתי והנחמתי„ und wenn auch נחם in semitischen Sprachen „seufzen" bedeutet (s. Gesen. s. v.) ist es doch wahrscheinlicher, dass die Rabbinen an נָהַם gedacht haben, das den Donner deutlicher ausdrückt und das LXX gleichfalls durch στεναζω wiedergeben (s. Hatch-Redpath s. v.). — An unserer Stelle (Ez. l. c.) lassen LXX והנחמתי unübersetzt; sie haben es wohl als Dittographie von חמתי mit Hinzufügung des ...והנ von והנחתי angesehen; interessant ist Prov. V, 11 "... ונָהַמת באחריתך„, LXX και μεταμεληθησῃ ἐπ' ἐσχατων . . .", auch Pesch. scheint hier ונחמת gelesen zu haben, s. noch Wildeboer, Com. zu den Sprüchen (Kurzer HC. zum A. T., ed. Marti), 1897, S. 15.

schlag vorbringen — den ich ausdrücklich **nur für möglich** halte. Vielleicht nämlich hiess es ursprünglich "... ויאנח בכח", d. h. „er seufzte stark, laut", entsprechend dem häufigen במאד. — Vielleicht wird auch Job XXXIX, 21 "... וישיש בכח" besser erklärt, wenn man übersetzt „er freut sich kräftig", d. h. sehr, wie ψ XIX, 6 "ישיש כגבור לרוץ"; möglich ist freilich auch „und er freut sich seiner Kraft", wie Jes. LXV, 19 "... וששתי בעמי" u. s. LXX verbinden Job l. c. ... בכח mit dem folgenden "... יצא לקראת נשק" „ἐκπορευεται δε εἰς πεδιον ἐν ἰσχυι". — "... ויאנח בכח" [כוח konnte auch plene-skribiert werden, wie Daniel XI, 6] wurde nun in "ויאנח ברוח" verschrieben; zu beachten ist, dass in unserem Verse eine LA ἐν τῳ πνευματι .. mit Weglassung des αὐτου vorliegt (s. Nestle, Supplementum, S. 21, Z. 6).

2. V. 31: „ἠρξατο διδασκειν αὐτους ὁτι δει . . .", dagegen hat Matth. c. XVI, v. 21 „ἠρξατο δεικνυειν . . . ὁτι . . .". Obschon die Variante sachlich unwesentlich ist, dürfte doch bei der sonst fast wörtlichen Uebereinstimmung eine abweichende Lesung des Urtextes vorliegen. Vielleicht las der eine להורות διδασκειν, wie z. B. Prov. IV, 11 "בדרך חכמה הריתיך" „ὁδους γαρ σοφιας διδασκω σέ . . .", der Andere "להראות", wie Dtn. III, 24 "החלות להראות" „ἠρξω δειξαι . . ." Es ist aber auch möglich, dass ein ursprüngliches ... להורות von dem einen durch διδασκειν und vom anderen durch δεικνυειν wiedergegeben wurde, wie z. B. I. Sam. XII, 23 "והוריתי אתכם" LXX „δέιξω ὑμιν . . .", ebenso II. Chr. XV, 3 u. s. — also von ראה ableitend, wie LXX es zuweilen auch von אור ableiten, z. B. II. Kön. XII, 3 "... הורהו", LXX „ἐφωτισεν αὐτον . . ", so auch II. Kön. XVII, 28 u. s. Gelegentlich des „Petrusbekenntnisses" an unserer Stelle sei mir noch folgende Bemerkung gestattet. Matth. ib. v. 17 f. heisst es: „μακαριος εἶ Σιμων Βαριωνα[1]) . . . οἰκοδομησω μου την

---

[1]) In den meisten Cod. ist Βαριωνα zusammengeschrieben (s. darüber auch Nestle „Phil. sacra"), so auch Onom. sacra (ed. de Lagarde) S. 182, 98—188, 82 nur 201, 51 „Βαρ Ἰωνα . . .", wie auch „Βαρτιμαιος, Βαραββας" u. s. — Gelegentlich bemerkt, meine ich auch, dass die im Talmud mehrfach genannten בריוני eine politische Sekte bildeten, die von einem Manne namens בר־יונה ihren Ursprung nahmen. Wir finden sie als nationale Heisssporne, die während des grossen Krieges (68—69) eine gewisse Macht in Händen hatten (s. b. Gittin, p. 57 a); ihr Namen lebte auch in den ungezähmten Raufbolden der späteren Geschlechter (s. b. Berachoth, p. 10 a, Sanhedrin 37 a) fort. Ueber die bisherigen Erklärungen vgl. J. Perles, „Monatsschrift f. d. Wissensch. d. Jud.", 1893, S. 374. — Perles selbst denkt an „libertini", was graphisch und sachlich unhaltbar ist (s. J. Fürst, Monatsschr., 1894, S. 307), wenn auch eine Gemeinde der

ἐκκλησιαν[1]) και πυλαι ἅδου οὐ κατισχυσουσιν αὐτης . . .“ Das Bild ist hier ein recht unklares; Luther übersetzt „und die Thore der Unterwelt werden sie nicht überwältigen“ und das soll voraussetzen „von den Pforten der Hölle entsendete Scharen, die die angreifenden Mächte sind!“ (s. darüber Holtzmann, S. 194). Und die zweite — von Holtzmann protegierte — Auffassung „non praevalebunt adversus eam“ muss dahin erklärt werden, dass die Kirche — in der Unterwelt sich befindend — die sonst so festen Thore durchbricht (s. ib.)! Ich wage nun die Vermutung auszusprechen, dass es ursprünglich hiess: „וּשְׂעִירֵי שאול“ „und die Teufel der Unterwelt werden sie nicht bewältigen“ (resp. „nichts gegen sie vermögen“). In der damaligen Zeit nämlich, da der konkrete Begriff des שעיר aufhörte, hat das Wort die Bedeutung von שד angenommen und wird auch von LXX gleich diesem durch δαιμονιον wiedergegeben, vgl. Jes. XIII, 21 u. s. (s. zur Stelle noch Levy, Nhb. Wb. IV, S. 592a; auch Duhm, Com. ad Jes., S. 225). — שְׂעִירֵי wurde in שַׁעֲרֵי verlesen und so enstanden die „πυλαι ἅδου“! Etwas durchaus Aehnliches findet Hoffmann (s. Gesenius-Buhl, Wb., s. v. שַׁעַר, III, S. 815b) in II. Reg. XXII, 8, indem er für „במות השערים“ „בָּמוֹת הַשְּׂעִרִים“ liest (LXX wohl „בית . . . הַשְּׁעָרִים . . .“). —

3. V. 33: ὁ δε ἐπιστραφεις και ἰδων τους μαθητας αὐτου ἐπετιμησεν Πετρῳ και λεγει· ὑπαγε ὀπισω μου σατανα . . . [v. 34] και

---

libertini in Jerusalem existierte, vgl. acta VI, 9, „τινες ἐκ της συναγωγης της λεγουμενης λιβετινων . . .“, s. Holtzmann a. l., S. 347, Herzogs RE. (2. Aufl.) VIII, S. 651; Schürer II², S. 379, Anm. 44.

[1]) Gelegentlich des „ἐκκλησια“ (das nach LXX gewöhnlich als Uebersetzung von קהל, עדה genommen wird, vgl. Holtzmann, S. 193; Herzog RE.², Bd. VII, S. 688; Schürer, Zeitgeschichte, II², S. 361, Anm.; Cremer, Wb.⁸, S. 508 f.) möchte ich hervorheben, dass — meiner Ansicht nach — das neuhebr. כְּנֵסִיָּה — (als Nebenform des häufigen כְּנֶסֶת) — dem gr. ἐκκλησια (der Form nach) nachgebildet ist, wobei ja nicht erst betont zu werden braucht, das ל und נ bei Transkriptionen besonders häufig wechseln. — Was für diese Aufstellung spricht, ist der Umstand, dass ἐκκλησια spezifisch für christliche Gemeinde gebraucht wurde (s. Cremer l. c.) und ich „כנסיה“ an Stellen finde, die gegen das Christentum zu polemisieren scheinen, vgl. z. B. Aboth, c. IV, 14, wo Johanan, der Alexandriner (s. jer. Hagiga, c. III, 1) sagt: „כל כנסיה שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים“, die Zeit, den Bestand des Christentums in Zweifel zu ziehen — war recht geeignet — nämlich die hadrianischen Verfolgungsjahre! Eine andere Auffassung über diese Stelle hat Chwolson („das letzte Passahmahl“ etc., S. 97), die mir aber nicht einwurfsfrei scheint. Dass „ἐκκλησια“ auch ins Arabische gedrungen, ist bekannt, vgl. S. Fränkel („Aramäische Fremdwörter im Arabischen“, S. 275).

προσκαλεσαμενος τον ὀχλον συν τοις μαθηταις αὐτου . . . Die ganze Stelle hier enthält in der vorliegenden Fassung Widersprüche in sich; v. 32 lautet „και προσλαβομενος αὐτον ὁ Πετρος . . .“ Petrus nahm Jesum auf die Seite und machte ihm Vorstellungen — also selbstverständlich ausser Hörweite. Was soll nun (v. 33) „και ἐπιστραφεις . . ἰδων“ bedeuten? Mit dem „Sehen“ allein ist doch nichts gethan; die „exemplarische Bestrafung Petri“ (s. Holtzmann, S. 196) könnte doch nur dann einen Sinn haben, wenn die Uebrigen sie angehört haben — die Anderen waren aber ausser Hörweite und wurden erst später (v. 34) gerufen. — Ich sehe hierbei von der stylistischen Eigentümlichkeit — „τον ὀχλον συν τοις μαθηταις . . .“ — ab! Ich glaube nun hier zwei Schreibfehler vermuten zu dürfen, von denen der eine eventuell durch den anderen ins Leben gerufen wurde. Ursprünglich dürfte wohl v. 34 etwa folgendermassen gelautet haben (und darauf lege ich das Hauptgewicht): „ויקרא את העם אל תלמידיו“, „er rief das Volk zu den Jüngern — die bereits um ihn standen — herbei“; wegen des vorangehenden את und wohl auch wegen des folgenden ת . . . von תלמידיו wurde „אל“ in „את“ verschrieben; daher συν τοις μαθηταις . . . Etwas Aehnliches, vgl. z. B. Prov. XV, 12 „אל חכמים לא ילך“, wo LXX haben „μετα δε σοφων“, also wohl „את חכמים . . .“. — Lesen wir nun „אל תלמידיו“, so setzt dies voraus, dass die Jünger — zu denen sich das Volk gesellte — bei Jesu waren und dass sie demnach den Verweis hören konnten. Dann bleibt aber v. 33 „και ἰδων τους μαθητας αὐτου . . .“ einigermassen auffallend, da es doch — wie bereits hervorgehoben — besagt, dass die übrigen Jünger nicht in der Nähe waren. — Darum möchte ich — mit grösserer Reserve freilich — folgenden Vorschlag machen. — Es hiess vielleicht im Urtexte: „ויפן ויקרא את תלמידיו“, er wandte sich um und rief die Jünger, um vor ihnen dem Simon zu antworten; später rief er das Volk zu seinen Jüngern und entwickelte vor allen die Grundsätze, die seine Anhänger beseelen müssen. — Las man aber v. 34 „את תלמידיו“, so konnte man hier unmöglich „ויקרא את תלמידיו“ gelten lassen — da ja auch die Jünger erst später zitiert wurden; man las also (v. 33) einfach „וירא את תלמידיו“ ἰδων τους μαθητας αὐτου . . ., indem man das ק wohl aus ויקרא des v. 34 herüberkommend ansah — so entstand der uns vorliegende Text. Etwas Aehnliches vergleiche auch I. Sam. VI, 13 „ויראו את הארון וישמחו לראות“, wo LXX „και εἶδον κιβωτον κυριου και ηὐφρανθησαν ἐις ἀπαντησιν αὐτης . . .“, also statt לראות haben sie „לקראתו“ gelesen, was wahrscheinlich das Richtigere ist; wegen des vorangehenden ויראו

wurde daraus לראות־לראתו (gelegentlich bemerkt haben LXX für הארון κιβωτον κυριου — ארון ה׳ gelesen!). Zum Schlusse sei mir noch folgender Vorschlag gestattet: v. 23 ruft Jesus dem Simon zu „ὑπαγε ὀπισω μου σατανα . . .“ und da scheint es mir durchaus auffallend zu sein, dass Christus seinem Jünger den so verhassten Namen σατανας — wenn auch in heftiger Aufwallung — beilegt! Es braucht ja nicht erst betont zu werden, dass damals שׂטן nicht die Bedeutung eines im Wege stehenden Hindernisses hatte — wie etwa Num. XXII, 22 לשטן לו (LXX διαβαλειν αὐτον . . .) I. Kön. XI, 14 „ויקם ה׳ שטן לשלמה“ (LXX hier „και ἠγειρε κυριος σαταν τῳ Σαλ. . . .“ während sie z. B. ψ CIX, 6 „ושטן יעמד על ימינו . . .“ noch „και διαβολος . . .“ haben[1]) u. s. und wie etwa das „σκανδαλον“ in unserer Parallelstelle Matth. XVI, 23 aussagen würde, das (als צור מִכשול Jes. VIII, 14, „πετρα σκανδαλου“ Rom. IX, 33) des Hinweises auf den in weihevoller Stunde dem Simon beigelegten Namen des „Glaubensfelses“ nicht entbehrt. שׂטן hatte um diese Zeit eine konkrete Gestalt angenommen — ist Blut und Fleisch geworden (vgl. Job, Zachar., s. Cremer, Wb.[8], S. 187) und darum ist es ganz unwahrscheinlich, dass Jesus seinem Jünger dieses Attribut ins Gesicht geschleudert hätte! Ich übergebe folgendes der Erwägung. — Der altjüdische Namen שמעון nahm auch in hebräischer Schreibung eine griechische Form an (s. auch Zunz, „Namen der Juden“, Ges. Schriften, II, S. 18) und zwar finden wir ihn mehrfach in verkürzter Gestalt שמן. So begegnen wir oft dem palästinensischen Gelehrten שמעון בר אבא — als שמן בר אבא, vgl. z. B. Sabbath p. 61a ר׳שמן בר אבא (jer. z. St. שמעון) — ebenso b. Kethuboth, p. 23a und häufig. So wird vielleicht auch unsere Stelle gelautet haben . . . סור . . . שמן „Weg von mir Simon“ . . . שמן wurde — wie graphisch so leicht erklärlich — in שטן verschrieben, was gerade wegen des „ὑπαγε σατανα“ (Matth. IV, 9 u. Par.) als unverfänglich erschien, ja, durch dasselbe eigentlich protegiert wurde. Auch in die jüdische Lithurgie ist die Phrase „הסר שטן מלפנינו . . .“ aufgenommen worden. —

4. V. 35: „ὁστις θελῃ την ψυχην αὐτου σωσαι, ἀπολεσει αὐτην, ὁς δ’ἀν ἀπολεσει την ψυχην αὐτου . . . σωσει αὐτην . . .“ Eine sehr interessante Parallele bietet der Talmud Tamid, p. 32b, wo zu den Fragen, die an die Weisen des Südens von Alexander dem Grossen

[1]) Interessant ist, dass auch in der so prägnanten Stelle Zach. III, 1, wo dieselbe Phrase vorkommt „והשטן עומד על ימינו . . .“ LXX gleichfalls „και ὁ διαβολος εἱστηκει“. — Soll die Uebersetzung I. König. ib. einer anderen — späteren — Zeit angehören?

gerichtet werden, auch folgende gehören: „מה יעביד אינש וימות אמרו ליה: יחיה את עצמו מה יעביד אינש ויחיה אמרו ליה: ימית את עצמו. . . . .“ Es ist sehr beachtenswert, dass diese Antworten gleich den unmittelbar vorangehenden hebräisch sind und wie die ersteren sich in Aboth IV, 1 wiederfinden, ist es sehr wahrscheinlich, dass auch die zitierten einer alten Spruchsammlung entnommen sind, die etwa auch den Ausführungen an unserer Stelle als Quelle diente. Zur Bedeutung zitierter Talmudstelle vgl. noch die Parallelen bei Plutarch und Clemens, die schon B. de Rossi in seinem „Meôr Ênajim“, T. III, c. XI (ed. D. Cassel, 1866, S. 152 f.) zusammengestellt hat. Aehnliche Sprüche aus späterer Zeit — besonders aus „Mibchar ha-peninim“, Pf. 44 — sammelte Neh. Brüll, „Jahrbücher“, II, S. 129. — Weniger zutreffend ist unsere Stelle Tamid ib. von Delitzsch, „Römerbrief“ (1870, S. 86) ad. Rom. c. VIII, 13, ebenso ad Kol. III, 5 („Horae biblicae et talmudicae“, Zeitschrift von Delitzsch & Guericke, B. 39, S. 409) verwertet worden.

Cap. IX.

1. V. 6: „οὐ γαρ ἤδει τι ἀποκριϑῃ (λαλησῃ)-ἦσαν γαρ ἐκφοβοι . . .“ In diesem Satze finde ich manch Auffallendes. Zunächst kommt die Aufforderung Petri zum Hüttenbau ganz unvermittelt und allzu naiv vor. Bei Matth. XVII, 1 f., Luk. IX, 28 f., wo von Schlaftrunkheit die Rede ist, lässt sich eine unzusammenhängende Rede noch einigermassen erklären; bei uns — in der gewiss ursprünglichen Fassung — aber, kann daran nicht gedacht werden. Ausserdem meine ich, dass die Schlaftrunkenheit einfach dem Berichte von der Gefangennehmung (Mark. XIV, 40 u. Parall.) entnommen ist, indem in der Urquelle wohl die beiden zusammenhängenden Scenen auch räumlich von einander nicht geschieden waren. Wie konnte man auch die Bitte Petri so hart auffassen und durch schleuniges — sonst unmotiviertes Weggehen strafen, da doch bei den im Fleische Erschienenen auch irdische Bedürfnisse vorausgesetzt werden durften (gegen Holtzmann a. l., 199). Ebenso ist der Wechsel von Singular (οὐ γαρ ἤδει) und Plural (ἦσαν γαρ ἐκφοβοι) auffallend, da ja von den anderen Jüngern nichts erzählt wird und „ἦν γαρ ἐκφοβος“ wohl genügt hätte. — So will ich denn folgenden — freilich radikalen —

Vorschlag wagen. Es hiess vielleicht ursprünglich: „כי לא ידע מה ידברו כי היו נחפזים ...“[1]) — „denn er [Petrus] wusste nicht, was sie [Moses, Elias, Jesus] reden, denn sie waren eilig, hastig“. Der Evangelist will mit diesen Worten den Antrag Simons begründen; er beantragte deswegen, sie mögen hier verweilen und Hütten bauen lassen — weil sie in „Hast“ sich unterredeten und er sie nicht „verstand“ und von ihren Unterhaltungen nicht profitieren konnte. Denken wir nun an dieses „Eiligsein“, so erklärt sich uns ganz zwanglos das Entschwinden in der Wolke, das keineswegs eine Strafe bedeutet. Dass נחפזים „eilig sein“ ausdrückt, ist doch z. B. aus I. Sam. XXIII, 26: „ויהי דוד נחפז ללכת“ klar ersichtlich, wenn auch die alten Uebersetzer diese Stelle anders — missverständlich — fassten. Aq. „θαμβουμενος . . .“; Th. „κρυπτομενος . . .“; LXX „σκεπαζομενος . . .“, wohl נחפה gelesen st. נחפז (wie z. B. auch Jes. IV, 5 „על כל כבוד חפה“ „και παση τη δοξη σκεπασθησεται . . .“). Aus diesem Texte nun ist der uns im Griechischen vorliegende vielleicht folgendermassen entstanden. — ידברו wurde in ידבר (λαλησῃ) verschrieben — (möglicherweise ursprünglich ידבר׳, durch Abfallen des Zeichens (׳) wurde ידבר) — in dieser Form nun musste es auf Petrus bezogen werden und um nun diese Ratlosigkeit Petri zu begründen, fasste er נחפזים als erschreckt (wie auch Aq. I. Sam. ib.; so wird wohl auch ψ 116, 11 בחפזי durch „ἐν ἐκστασει μου . . .“ n i c h t richtig wiedergegeben sein) und brachte das Erschrecken natürlicherweise mit den Jüngern in Verbindung — חפז in diesem Sinne z. B. Dtn. XX, 3 „אל תיראו ואל תחפזו . . .“ LXX „μη φοβεισθε και μη θραυεσθε . . .“ u. s. Die anderen Evangelisten verarbeiteten die bereits korrumpierte Leseart. Matth. l. c. v. 5 nahm das „οὐ γαρ ᾔδει . . .“ als „ἐτι λαλουντος . . .“ auf; ἐκφοβοι führte er v. 6 aus „ἐφοβηθησαν σφοδρα . . .“ Luk. l.

[1]) Es braucht nicht erst betont zu werden, dass das Imperfektum im Hebr. so oft die Bedeutung des „dauernden“ Praesens hat. Vielfach geben es LXX durch g. impf. und aorist wieder, vgl. z. B. ψ 116, 10 (115, 1) האמנתי כי אדבר ... „ἐπιστευσα διο ἐλαλησα . . .“, Job 19, 16 „לעבדי קראתי ולא יענה“ — LXX „θεραποντα μου ἐκαλεσα και οὐχ ὑπηκουσε . . .“, ohne dass man an ענה zu denken hat. — Dieser praes. als dauernder Zustand erklärt auch die Verbindung mit dem perfekt. (האמנתי . . . ידע), wie wir sie doch auch bei part. pr. finden, z. B. ψ 112, 1 שמחתי באמרים לי בית ה׳ נלך u. s. oft. Gelegentlich möchte ich die Vermutung aussprechen, dass ψ 116, 10 ib. statt כי אדבר zu lesen sei כֵּן אדבר (wie z. B. Exod. X, 29 ... כן דברתּ u. s.), was ein guter Gegensatz zum folgenden (v. 11) כל האדם כזב wäre! — Besser freilich, m a n d e n k t a n u n s e r e r S t e l l e an דבר[ו] wie Syr. לא דין ידע הוא מנא אמר...!!

4*

c. v. 33 „μη εἰδως τι λεγει . . .“, v. 39 ἐκφοβοι als ἐφοβηθησαν γαρ ἐν τῳ . . . κ. τ. λ.

2. V. 18: „ῥησσει αὐτον και ἀφριζει και τριζει τους ὀδοντας αὐτου και ξηραινεται . . .“ Nach der so drastischen Schilderung der Krankheitserscheinungen macht das „Abmagern“ einen entschieden abschwächenden Eindruck. Uebrigens müsste hier ein Subjektswechsel eintreten, da wohl das Schäumen, Zähneknirschen eine Thätigkeit des Dämonischen sein kann (s. Luk. c. IX, 39 gegen Holtzmann, S. 202), das „Verdorren“ jedoch nur auf den Kranken bezogen werden muss. Beachtenswert ist noch, dass Luk. l. c., der ganz unserem Berichte folgt, vom „Abmagern“ nichts hat, dagegen aber das bei uns fehlende „συντριβον αὐτον . . .“ Ich halte dieses für ursprünglich und schlage dafür das hebr. Verbum טרף vor = „zerreissen, verwunden“, wie z. B. Hosea VI, 1 הוא טרף וירפאנו u. s. — Dass „συντριβειν“ einem hebr. טרף entsprechen kann, vgl. z. B. Dtn. c. XXXIII, 20 „וטרף זרוע אף קדקד“, LXX „συντριψας βραχιονα και ἀρχοντα . . .“ — Vielleicht nun wurde טרף in שרף verlesen resp. verschrieben und unserem ξηραινεται liegt ein hebr. וישָׂרֵף zu Grunde, das in unserem Zusammenhange doch nur als ein „Vertrocknen, Zusammenschrumpfen“ genommen werden konnte. So wird etwa auch Dtn. XXIX, 22 „שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמיח . . .“ eher „verdorren, austrocknen“ als „verbrennen“ bedeuten, LXX freilich verbinden שרפה mit dem vorangehenden Wort zu „ומלח שרפה“ „και ἁλα κατακεκαυμενον . . .“ gegen die massoretische Auffassung, s. Targ. Pseudo-Jonathan z. St und Onkelos (die LA bei Schefftel „Biurê Onkelos“, S. 269) und die sehr interessante Stelle Pesikta rabbathi (ed. Friedmann), p. 3a. Hervorheben möchte ich noch, dass wir in midraschischen Quellen direkt ξηρος dem hebr. שרף entsprechend finden. So kommt z. B. אימי כסירום = ἡμιξηρος (vgl. Midrasch Psalmen, ed. Buber, S. 188) an anderen Stellen als אימים שרוף vor, vgl. J. Fürst, „Glossarium graeco-hebraeum“ (1890), S. 46a — „συντριβειν“ als Wirkung des Dämons ist zu erklären als Wunden, die sich der Kranke in der Raserei selbst zufügt, wie auch v. 22 von solchen handelt.

3. V. 43: „και ἐαν σκανδαλισῃ σε ἡ χειρ σου . . . καλον ἐστι σε κυλλον εἰς την ζωην εἰσελθειν ἡ . . . εἰσελθειν εἰς την γεεναν . . .“ (v. 45) „ἐαν ὁ πους σου σκανδαλιζῃ σε . . .“ (v. 47) „και ἐαν ὁ οφθαλμος σου σκανδαλιζῃ σε . . .“ Zu 43 und 45 ist die Talmudstelle b. Nidda, p. 13b als treffende Parallele zu verwerten (ungenau bei A. Wünsche, „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evan-

gelien aus Talmud und Midrasch“, 1878, S. 54), wo im Namen der Schule R. Ismaels (der mit Judenchristen in Verbindung war, vgl. Ab. sara, p. 26 b u. s.) mitgeteilt wird „לא תנאף לא תהא כך נאוף בין ביד בין ברגל“, ferner im Namen R. Tarfons (eines scharfen Gegners der Judenchristen, vgl. b. Sabbath, p. 116 a u. s.) gesagt wird „יד לאמה תקצץ ידו על טבורו, מוטב תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת“, also fast auch formell unserem Satze (dessen „σκανδαλιζειν“ entschieden in solchem Verstande zu nehmen ist) entsprechend! Doch will ich noch auf eine ältere Stelle hinweisen, die — meines Wissens — noch nicht verwertet wurde und zur Illustration des v. 43 (über die Hand), v. 47 (über das Auge) dienen kann. Tosiphta Baba Kama c. IX, Ende heisst es „האומר סַמֵּא את עיני שהזקתני, קַטע את ידי שהזקתני פטור“. Denkt man sich unseren Ausspruch in Verbindung mit dieser gewiss alten Halacha, so gewinnt derselbe beträchtlich an Deutlichkeit, wobei es auch nicht unwahrscheinlich ist, dass bei uns dem σκανδαλιζειν ein hebr. נזק entsprach. — Diese Aussprüche (im Talmud u. N. T.) weisen übrigens — meinem Dafürhalten nach — auf eine Sekte Büssender hin (vielleicht unter den Essäern) die ihre Reue durch Selbstverstümmelung bekundeten. —

4. V. 49 f.: „πας γαρ πυρι ἁλισθησεται και πασα θυσια ἁλι ἁλισθησεται — καλον το ἁλα — ἐαν δε το ἁλα ἀναλον . . . ἐχετε ἐν ἑαυτοις ἁλα και εἰρηνευετε ἐν ἀλληλοις . . .“ Dieser Satz ist eine „crux interpretum“ und wer sich von der Fruchtlosigkeit des bisherigen Versuche überzeugen will, der lese Weiss-Meyer z. St. und Holtzmann (S. 207 f.) genau durch. Ich möchte nun folgenden Vorschlag wagen, der — wie ich glaube — zur Aufhellung manch dunklen Punktes beizutragen in der Lage ist. — Es dürfte vielleicht ursprünglich etwa in dieser Fassung gelautet haben „כי כל אֵש באש ימלח וכל קרבן במלח ימלח . . .“, „denn jedes Feuer (a) wird mit Feuer (b) gesalzen [gereinigt] und jedes Opfer mit Salz gesalzen . . .“ Feuer (a) bezeichnet die „Leidenschaft“ von der v. 43 f. gesprochen wird, wie doch die Leidenschaft so oft dem Feuer verglichen wird und nach altjüdischer Legende (b. Joma, p. 69 b) die Begierde direkt durch einen „feurigen Löwen“ repräsentiert wird (vgl. auch Luk. X, 18). Feuer (b) ist das Feuer der Hölle, von dem ebenfalls das Stück (v. 43 f.) handelt. Also die Leidenschaft wird durch Feuer gereinigt, dagegen das Opfer (das Gott Wohlgefällige) durch Salz, folglich ist das Salz gut — καλον το ἁλας —; darum habt Salz in Euch, d. h. „Vernunft, Weisheit“ (wie ja im antiken und auch modernen Sprachgebrauch, vgl. jer. Horajoth, c. III, 8)

dabei aber haltet Frieden unter einander, vgl. Matth. X, 16 „γινεσθε οὖν φρονιμοι ὥς οἱ ὀφεις και ἀκεραιοι ὥς αἱ περιστεραι . . .“ So ist nun der gedankliche Fortschritt ein durchaus klarer. — Dass אֵשׁ auch mascul. gebraucht wird, ist auch aus der Bibel zu belegen, vgl. ψ CIV, 4 “. . . משרתיו אש להט„ u. s., die masc. Form ימלח mochte man hier vorgezogen haben wegen des folgenden gleichlautenden Wortes bei קרבן. — Das erste אש nun wurde irrtümlicherweise als איש angesehen und כל איש durch πας übersetzt, wie sonst oft, vgl. z. B. I. Sam. XXII, 2 “כל איש מצוק„, LXX „πας ἐν ἀναγκῃ . . .“ Eine ähnliche Erscheinung ist Ezech. VIII, 2 zu konstatieren כמראה אש, LXX „ὁμοιωμα ἀνδρος . . .“, also איש; vielleicht auch war אִשׁ geschrieben, wie z. B. Prov. XVIII, 24 “אִשׁ רעים להתרועע„, wo man freilich st. אש — יֵשׁ liest.[1]) — Dass „Jeglicher durch Feuer purgiert wird“, mochte man sich durch die auch sonst im jüd. Schrifttum vertretene Anschauung, dass sogar der Fromme für ein Weilchen ins Gehinnom komme — erklärt haben, vgl. jer. Hagiga c. II (p. 77 c) “מה הַ״א פתוח מלמטן רמז לכל באי עולם שהן ירדין לשאול„; dass jedoch diese Auffassung in unserem Zusammenhange nicht ursprünglich sein könne — ist unzweifelhaft!

Cap. X.

1. V. 8: „και ἐσονται οἱ δυο εἰς σαρκα μιαν ὥστε οὐκετι εἰσιν δυο ἀλλα μια σαρξ . . .“ Es dürfte jedem objektiv Lesenden auffallen, dass der mit ὥστε beginnende Nachsatz eigentlich nichts als eine platte Wiederholung des Genesisverses sei. „Und werden sein die zwei ein Fleisch; so sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch“ (Luther) was soll da gefolgert (ὥστε . . .) werden — wenn das Gleiche ausdrücklich gesagt wird? Mir scheint nun folgendes beachtenswert. Bekanntlich lautet der hebräische Text Gen. II, 24 einfach „והיו לבשר אחד“, ohne dass die „Zwei“ erst besonders betont wären. Erst LXX haben „και ἐσονται οἱ δυο εἰς σακρα μιαν . . .“ — vielleicht „οἱ δυο“ aus v. 25 „οἱ δυο γυμνοι . . .“ herübergenommen. Wie im hebräischen Genesistexte, dürfte auch in unserem Originale die Stelle wohl gelautet haben “. . . והיו לבשר אחד„, demnach ist der ὥστε-

---

[1]) Bemerkenswert ist I. Sam. IV, 2, 7 “. . . וינגף ישראל„, LXX „ἀνηρ Ἰσραηλ . . .“ möglicherweise wurde . . . יש von ישראל dittographiert und um Sinn zu geben als אִישׁ gelesen, oder ist die LA der LXX ursprünglich und wegen des folgenden . . . יש fiel איש aus.

Nachsatz doch von gedanklichem Fortschritte, indem er hervorhebt, dass die Zweizahl eigentlich zu einer Einheit wurde. Der Uebersetzer aber schrieb einfach die LXX ab und bekam das „οἱ δυο“ auf diese Weise auch in den Vordersatz. — Gelegentlich sei hervorgehoben, dass der Satz des Aegypterevangeliums — der auf die Frage, wann das Gottesreich kommen werde, antwortet: „όταν οὐν το της αἰσχυνης ἐνδυμα πατησητε και όταν γενηται το δυο ἑν . . .“[1]) — entschieden an unseren Ausspruch anknüpfend gedacht werden muss.

2. V. 15: „ὁς ἐαν μη δεξηται την βασιλειαν του θεου ὡς παιδιον οὐ μη εἰσελθη εἰς αὐτην . . .“ Das „Aufnehmen“ (acceperit) und sogar das „Empfangen“ (Luther) setzt schon eine intimere Verbindung mit dem Gottesreiche voraus, die doch durch „μη εἰσελθη“ ausgeschlossen erscheint. — Ich meine nun, dass δεχομαι hier dem späthebräischen, unter Einfluss der Aramäischen entstandenen "יְקַבִּיל„ „entgegengehen, begrüssen“ entspricht. So ist das Bild ganz korrekt; er geht zum Gottesreiche hin, kommt aber nicht in dasselbe, wenn er sich nicht die Reinheit der ersten Jugend bewahrt hat. Zum Sprachgebrauche vgl. z. B. b. Rosch hasch., p. 16b: „חייב אדם להקביל פני רבו“, ebenso b. Joma, p. 77b; Sabbath, p. 152a u. s., auch von einigem sachlichen Interesse ist Wajikra rabb. c. 35 „זוכה להקביל רוח הקדש“.

3. V. 21: „ἐμβλεψας αὐτῳ — ἠγαπησεν αὐτον . . .“ Es braucht nicht erst hervorgehoben zu werden, dass ἀγαπαν in der herkömmlichen Auffassung „dilexit eum“, וְאַחְבֵה (Syr.), „liebte ihn“ (Luther) u. s. in unserem Zusammenhange ganz unzulässig sei. — O. Holtzmann („Ende des jüd. Staatswesens und Entstehung des Christentums, II, S. 599) übersetzt „küsste ihn“; dagegen nimmt Nestle („Phil. sacra“, S. 47) Stellung und entscheidet sich für die Bedeutung „streicheln, hätscheln“. Beides scheint mir unpassend, denn schon die Kon-

---

[1]) s. Nestle „N. T. gr. suppl., p. 72 „ex evangelio Aegyptiorum“, A. Harnack, „Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu“, 1897, S. 32 u. Anm. 1*). — Die Stelle scheint von den Gnostikern auszugehen, die dem zügellosen Genusse huldigten — wie το της αἰσχυνης ἐνδυμα πατησητε besagt; das folgende οὐτε ἀρρεν οὐτε θηλυ . . .“ will nicht „absolute Enthaltsamkeit“ predigen, sondern bedeutet die Entfernung der Schranken zwischen Mann und Weib, die ungehemmte Verbindung (και το ἀρρεν μετα της θηλειας) — und schliesst sich an unser οὐκ εἰτι δυο . . .“ an. Vgl. noch z. Stelle Graetz, „Geschichte der Juden“ (3. Aufl.), Bd. IV, S. 93. Einen anderen Sinn hat wohl die Phrase acta Thomae (ed. Bonnet, S. 72, 10 f) „ὁπου οὐτε πενης και πλουσιος, ἀρρην τε και θηλυ . . .“

*) s. noch Hilgenfeld, „N. T. extra canonem receptum“, IV, S. 45, 48.

struktion weist auf ein „ἀγαπαν“ durch „ἐμβλεπειν“ hin, also ein geistiges Liebgewinnen. — Meiner Ansicht nach dürfte der Urtext gelautet haben “. . . וירצהו„ „er fand Wohlgefallen an ihm“, „er wollte ihm wohl“, wie II. Sam. XXIV, 23 “ה׳ אלהיך ירצך„, Gen. XXXIII, 10 “. . . ותרצני„ u. s. noch. Auch LXX geben רצה durch „ἀγαπαν“ wieder, vgl. I. Chr. XXIX, v. 17 ומישרים תרצה „δικαιουσυνην ἀγαπας“.[1])

4. V. 25: „εὐκοπωτέρον ἐστιν καμηλον . . . εἰσελθειν ἡ πλουσιον εἰς την βασιλειαν του Θεου . . . [v. 26] . . . λεγοντες προς ἑαυτους και τις δυναται σωθηναι . . .“ Die Frage (v. 26): „Und wer kann der Seligkeit teilhaft werden“ scheint mir, trotz der Liebesmühe der Kommentatoren, ziemlich unverständlich. — Ja — so muss man antworten — fängt denn der Mensch erst beim Reichen an? Sind nicht übergenug Arme in der Welt, die sich vom Gelde nicht erst trennen müssen? Ihr selbst seid ja unbemittelt, vermögenslos, wie Petrus in eurem Namen mit so berechtigtem Selbstbewusstsein hervorhebt! Ich meine nun, dass hier dem Uebersetzer ein Missverständnis unterlief. Es hiess wohl ursprünglich ומי יוכל להושע — aber מי nicht in dem gewöhnlichen Sinne „τις“, sondern als einfache Fragepartikel genommen — wie auch talmudisch oft. Der Satz ist also zu übersetzen: „Und kann denn er (πλουσιος, von dem Jesus v. 25 sprach) überhaupt die Erlösung erlangen“, d. h. nachdem wir sogar an dem edlen Jüngling gesehen, wie sehr der Begüterte am Mammon klebt und wie es Jesus selbst in einem Gleichnisse so drastisch zum Ausdrucke gebracht hat — ist überhaupt demnach die Bekehrung der Reichen ein Ding der Unmöglichkeit? Soll denn das Evangelium nur auf die Armen beschränkt sein? Darauf die Antwort (v. 27): Menschen scheint dies unmöglich, Gott vermag alles — auch harte Herzen erweichen. — Ueber den Sprachgebrauch des מי in diesem Sinne vgl. Levy („Nhb. Wb.“, III, S. 95), Gesenius („Wb. ed. Buhl“, S. 416b), Delitzsch („Römerbrief“, S. 13). — Ich meine auch, dass Sira XIII, 17

---

[1]) Gelegentlich des רָצָה möchte ich auf eine zweite Stelle des N. T. hinweisen, an welcher ich gleichfalls dieses Verbum — in freilich verstümmelter Gestalt — zu finden glaube. Luk. I, 25 „ὅτι οὕτως μοι πεποιηκεν ὁ Κυριος ἐν ἡμεραις αἷς ἐπειδεν ἀφελειν το ὀνειδος μου . . .“ „ἐπειδεν“ klingt hier ganz eigentümlich und die Uebersetzer ergänzen aus eigener Hand das Objekt. Syr. “בימתא דחר בי„, Vulg. Luther „mich angesehen hat“. Delitzsch ungenau “ביום פקדו אותי„. Ich meine, dass es ursprünglich hiess: אשר רצה wie z. B. ψ 40, 14 “. . . רצה ה׳ להצילני„ u. s. — רצה wurde aber in ראה verschrieben und wie sonst durch ἐπειδεν übersetzt, vgl. ψ 31, 8 „אשר ראית את “. . . עניי, LXX „ὅτι ἐπειδες την ταπεινωσιν μου“.

„τι κοινωνησει λυκος ἀμνῳ . . .“ sich besser erklärt, wenn man für „τι“ ein ursprüngliches מִי annimmt, „gesellt sich denn der Wolf dem Schafe . . .“, denn zu מה — wenn auch im Sinne wozu [1]) — wird das folgende „οὕτως ἁμαρτωλος . . .“ nicht passen. Interessant ist „Onomastica sacra“ (de Lagarde, S. 174, 86), wo Μισαηλ erklärt wird „πως ’ανιστα ὁ θεος . . .“; also מי — πως entsprechend! Sachlich von Bedeutung für unsere Stelle ist auch Luk. XIII, 23, wo Jesus auf dem Wege von Jerusalem von jemandem gefragt wird: „εἰ ὀλιγοι οἱ σωζομενοι;“ „ob denn die Zahl der Erlösten einer Beschränkung unterworfen sei?“ Jedoch scheint mir auch dort der Sinn in der vorliegenden Fassung unklar zu sein. Zunächst ist die Frage nicht recht deutlich; Jesus wandert doch von Ort zu Ort (v. 22), fordert alle zur Teilnahme am Erlösungswerke auf — woher also die Beschränkung? Ausserdem setzt die Schärfe der Antwort von den Vielen, die keinen Einlass bekommen werden (24, 25), vom Heulen und Zähneklappern (28) entschieden eine ironische, provozierende Färbung der Frage voraus! Meiner Ansicht nach hiess es ursprünglich מה מעט הם הנושעים — so von oben herab „wie gering, wie unansehnlich ist doch die Schar der Erlösten!“ Soll denn nur dieses armselige Häuflein des Heiles teilhaft werden, während die übrige Menschheit sich im Irrglauben befindet? Darauf antwortet Jesus: Jawohl, jetzt, da die Pforte eng ist — da es noch Schande ist, dem Evangelium Folge zu leisten — muss man ringen, den Wenigen sich anzuschliessen (v. 24), später, da die Rache sich entladen wird — werden die Vielen, die dem Ungemache zu spät entrinnen wollen — nicht eingelassen werden! Das מ von מה fiel nun ab und durch Verbindung des ה mit dem folgenden Worte entstand „המעט הם הנושעים . .“, also unser Text!

5. V. 30: „ὃς ἀν μη ὑπολαβῃ ἑκατον πλασιονα . . .“, Luk. XVIII, 30 hat „πολλα πλασιονα . . .“, ebenso wohl auch Matth. XIX, 29. Nestle, „Phil. sacra“, S. 24, zieht „ἑπταπλασιονα . . .“ vor (s. auch Nestle, suppl., S. 12, Z. 32), da nach den von ihm angeführten Belegen die Zahl „Sieben“ zur Bezeichnung der Vielheit dient (vgl. noch Sira XXXV [XXXII], 13 „ὁτι κυριος ἀνταποδιδους ἐστι και ἑπταπλασια ἀνταποδωσει σοι . . .“, also das gleiche Wort ebenfalls Belohnung betreffend!) — Es muss aber hervorgehoben werden, dass auch „hundert“ verwendet wird für eine ungenaue Vielzahl, vgl. II. Sam. XXIV, 3 „ויוסף ה׳ אלהיך אל העם כהם וכהם מאה

[1]) Syrer z. St. hat “מנא נשתותפ דאבא ואמרא„.

“פעמים„, LXX „ὥσπερ αὐτους ἑκατον πλασιονα“, also unserer LA entsprechend; so auch mehrfach talmudisch, vgl. z. B. b. Baba mecia, p. 31 a “. . . השב אפילו מאה פעמים„ u. s. — Luk. aber (und Matth.) werden wohl gehabt haben: . . . כמה פעמים, wie z. B. I. Reg. XXII, 16 “עד כמה פעמים„ und wie etwa auch Sira XIX, 15 „πολλακις γαρ γινεται διαβολη . . .“ ein hebr. כמה פעמים zur Vorlage gehabt haben dürfte (vgl. F. Perles, „Notes critiques sur le texte de l'Eccl.“, p. 13). — Ob die beiden LA mit einander in Verbindung zu bringen sind, ob nämlich aus כמאה etwa כמה wurde,[1]) möchte ich hier nur angedeutet haben.

6. V. 32: „και ἠν προαγων αὐτους ὁ Ἰησους και ἐθαμβουντο και ἀκολουθουντες ἐφοβουντο . . .“ In dem Bestreben, sich in diesem Satze zurechtzufinden, müssen die Kommentatoren zunächst eine nachfolgende Menge voraussetzen, von der bislang keine Rede ist; v. 46 können Neuangekommene gemeint sein (gegen Holtzmann u. a.). Diese angebliche Masse nun soll unter dem ἀκολουθουντες ἐφοβουντο . . . genannt sein, dagegen beziehe sich „και ἐθαμβουντο“ auf die Jünger! Abgesehen von der stylistischen Eigentümlichkeit ist auch sachlich ausserdem nicht einzusehen, warum denn eigentlich, wenn „ἀκολουθουντες“ (hier ausnahmsweise) im Gegensatze zu den Jüngern, den nachtrabenden Haufen bezeichnet — dieser Umstand nicht durch ein „μαθηται“ vor dem „ἐθαμβουντο“ kenntlich gemacht wird; auch ist nicht wahrscheinlich, dass die Menge, unter der sich doch auch gewöhnlich Gegner und Zweifler befanden, von heftigerem Angstgefühle als die Jünger beseelt war. — Ich meine nun, dass es hier ursprünglich hiess „וירגז וההולכים אחריו פחדו . . .“ und er (Jesus) war besorgt, bekümmert und die ihm Folgenden waren in Furcht“. Also wird von der Depression gesprochen, die Jesum auf dem Wege zum Leidensziele beherrschte und die sich in erhöhtem Masse seiner vor der Kreuzigung bemächtigte (Mark. c. XIV, 33 f.). Dieses Gefühl steigerte sich zur Furcht bei seinen Jüngern. — Um nun seinen — und ihren — Passionsmut zu erproben und zu stählen, malte er wiederholt seine Leidensetappen aus. — Demnach sind unter „ἀκολουθουντες“ de facto auch — resp. nur — die Zwölf zu verstehen. Später wurde das ו von

---

[1]) Es ist beachtenswert, dass im Talmud manchmal מה als מאה in midraschischer Weise gedeutet wird, vgl. b. Berachoth, p. 58 b, wo Mar Samuel כימה (Job 38, 31) als כמאה כבבי erklärt, Menahoth, p. 43 b, heisst es „חייב אדם לברך מאה ברכות . . . שנאמר מה ה׳ . . .“, wo also gleichfalls מה als מאה genommen wird (vgl. ʿAruch und Tossapoth z. St.).

והלכים dittographiert, es entstand daraus . . . ויִרגזו — daher „ἐθαμβουντο . . .!“ Gelegentlich kann ich mir nicht versagen auf eine zweite Stelle aufmerksam zu machen, bei der die Dittographie eines ו׳ eine noch weit mehr sinnstörende Rolle spielt. Matth. XXIV, 51, wo berichtet wird von dem untreuen Diener, den der heimkehrende Gebieter bestraft, heisst es: „και διχοτομησει αὐτον και το μερος αὐτου μετα των ὑποκριτων ϑησει . . .“ — Das „Zerscheitern“ (Luther, „אפלגיוהי“, Syrer, וישסף אותו, Delitzsch) klingt so durchaus hart und barbarisch und stimmt auch so wenig zu dem folgenden (και το μερος . . .), dass es unmöglich ursprünglich sein kann. Meinem Darfürhalten nach hiess es „ויגזר ויתן את רשעים . . .“. „Und er entschied, beschloss (wie Esther II, 1 „ואת אשר נגזר עליה“ und talmudisch so häufig) und warf ihn zu den Frevlern . . .“ Später wurde ו von ויתן dittographiert und mit dem vorangehenden Wort zu ויגזרו verbunden. Man leitete es von גזר, zerschneiden, ab (wie I. Reg. III, 25 „גזרו את הילד החי . . .“ u. s.) und übersetzte es διχοτομεω, wie Gen. XV, 17 „אשר עבר בין הגזרים האלה . . .“, LXX ἀνα μεσον διχοτομηματων τουτων!

7. V. 46: „υἱος Τιμαιου Βαρτιμαιος . . .“ Ueber diesen Namen ist eine Fülle von Vermutungen ausgesprochen worden. Die Alten lesen einfach בר סמיא (vgl. Onomastica sacra, ed. Lagarde, S. 176, 35 „Βαρτιμαιος υἱος τυφλος“, ebenso ib. S. 66, 10 „Barsemia filius caecus, quod et ipse conrupte quidam Bartimaeum legunt“). Andere (s. Holtzmann, S. 228) verweisen auf arab. טמא, blind (?), vgl. übrigens die Zusammenstellung der bisherigen Ansichten bei Nestle „Marginalien“, S. 91 u. 92 (Phil. sacra, S. 15). Das Richtige scheint mir in der Ansicht derjenigen Forscher[1]) zu liegen, die in τιμαιος nur den Eigennamen טימי finden, welcher ja auch anderweitig zu belegen ist. Koh. rabb. (ed. Amsterdam 1777), p. 78 d, wird erzählt „ר׳ יצחק בן אלעזר הוה קרי לר׳ יהושע בריה דר׳ טימי ולר׳ בורקי עדה קדושה“ (so auch Midrasch זוטא, ed. Buber, S. 122). Beachtenswert scheint mir, dass unter „עדה קדושה“ wohl die Essäergemeinde zu verstehen sei[2]) und wahrscheinlich auch unser Βαρτιμαιος dieser Brüderschaft angehörte. Ich meine auch, dass, wie bei den

---

[1]) S. Levy, Wb. II, 154, der die Stelle wohl hat, sie aber nicht mit unserem Βαρτ. in Verbindung brachte; wohl hat dies aber Zunz „Namen der Juden“, Ges. Schriften, II, 81 gethan, den Nestle (l. c.) übersehen zu haben scheint.

[2]) Diese Bemerkung machte schon Nachman Krochmal. Hamburger (RE. des Judentums, 1896, II, 173, Anm.) scheint demnach zu irren, wenn er die Priorität Rapaport zuschreibt, s. auch Jellinek, Uebersetzung der „Kabbala“ von Franck (1844), S. 199, Anm.

Priestern, sich auch bei den Essäern gewisse Namen über Generationen hinaus fortpflanzten und vererbten — zumal ihre Namen entweder historischen oder symbolischen Charakter hatten. — So finden wir bei ihnen oft den Namen יהושע (Jesus, Josua b. Levi, Josua Bartimaios u. s.), ebenso אלעזר (vgl. Luk. XVI, 20 Eliezer b. Hyrkanos,[1]) Bar-Kappara und Vater[2]), wohl deswegen, weil Josua der Jünger und Eleazar der Sohn Mosis waren, dem sie bekanntlich die grösste Verehrung entgegenbrachten (vgl. Schürer, Zeitgeschichte, II, S. 479; vgl. noch Graetz, Revue des études juives, 1890, S. 11 f.). Ein bei den Essäern üblicher Namen wird etwa auch טימי gewesen sein, wofür auch die beim Syrer an unserer Stelle erhaltene LA . . . טימי ברטימי spricht,*) für deren Richtigkeit der Umstand angeführt werden kann, dass bei den anderen mit בר verbundenen Namen im N. T. (wie Βαριωνα, Βαραββας, Βαρσαβας u. s.) בר nicht ins Griechische übersetzt wurde. — Dass Vater und Sohn denselben Namen führen ist eine im alten Judentum nicht seltene Erscheinung — und zwar nicht nur nach dem Ableben des Vaters (wie es in der Gegenwart üblich ist). Luk. I, 59 wird die Absicht mitgeteilt, dem Johannes den Namen seines Vaters, Zacharias, beizulegen (s. dazu auch Frz. Delitzsch, Horae etc., Zeitschrift von Guericke, B. 39, S. 8); Erubin, p. 86 b, wird בוניים בן בוניים erwähnt — wobei der Zusammenhang seinen Vater am Leben voraussetzt (Gittin 59 a irrtümlich “בוניים בן נוניים„); Tosiphta Nidda c. V kommt Hanina b. Hanina vor, den sein Vater zu R. Gamaliel bringt. Auf einer Inschrift (s. Le Bas-Waddington, „Inscriptions gr. et lat.“,

---

[1]) Der Name Eliezer b. Hyrkanos wird direkt auf den Sohn Mosis zurückgeführt, vgl. Pesikta di R. Kahana (ed. Buber, p. 40 a). Dass er Essäer war, hat schon O. H. Schorr (Hechalûz VII) vermutet; wie ja überhaupt die Schammaiten sich mit den Essäern berühren s. Weinstein „Beiträge zur Gesch. der Essäer“, S. 90. Vielleicht ist אַמַּת הבנין mit der Schammai den Proselyten von sich gestossen (Sabb., p. 31a), ein Abzeichen der essenischen בנאים (s. über sie Frankel in s. Zeitschrift, 846, Jost, Geschichte des Jud. u. s. Sekten, S. 207, Anm., Hamburger l. c. u. s.); auch R. Eliezer hat den Akylas mit einem קנה von sich gestossen (vgl. Genesis rabb. c. LXX).

[2]) בר קפרא, sowohl er als auch sein Vater haben אלעזר geheissen, vgl. hebr. Jahrbuch „Haassif“, III, 330 f., dass er Essäer war, s. bei Weinstein ib. S. 73. —

*) Vielleicht deswegen Matth. XX, 30, zwei Blinde etwa טימי und בר טימי!!

Partie VI, section II, explication 1854 c, p. 443 a) findet sich τοπος διαφερων Σαμουηλου υἱου Σαμουηλου σιρ(ηκ)αριου.[1])

Cap. XI.

1. V. 9, 10: „ὡσαννα, εὐλογημενος ὁ ἐρχομενος . . . ὡσαννα ἐν ὑψιστοις . . .“ Es ist sehr auffallend, dass der an Gott gerichtete Ruf הושענא[2]) ohne Nennung des Gottesnamens angeführt wird, während ψ CXVIII, 25 und in talmudischen Berichten diesem Rufe der Gottesname vorangeht. Meiner Ansicht nach liegt hier folgendes vor: Mischna Succa, p. 45 a, erzählt R. Jehûda b. Ilai (Schüler R. Akiba's und häufiger, zuverlässiger Referent in archäologischen Fragen), man habe am Succothfeste beim Umkreisen des Altars gerufen: “אני והו הושיעה נא„, wobei nicht erst betont zu werden braucht, dass אני sowohl als הו[3]) nichts anderes als verkürzte Gottesnamen sind.

---

[1]) Dass die Juden dies Gewerbe betrieben, finden wir auch in midraschischen Quellen. Interessant ist Midrasch, Psalmen c. VIII, 2 (ed. Buber, S. 74), wo ein Gleichnis erzählt wird, jemand sei ohne Finger „והולך אבין ללמדו שירקרים“, ganz deutlich unser σιρηκαριος. Pesikta rabb. (ed. Friedmann, p. 128 a) ist die verstümmelte LA סילקראות, die Güdemann (ib. p. 205 a) als „silicarius“ erklären will, vgl. noch Levy, „Nhb. Wb.“, III, S. 508 b, 520 b.

[2]) Dass nicht אושענא zu transkribieren sei, hat Dalman, „Grammatik des pal. Aram.“, S. 198, A. 2, zur Genüge dargethan, vgl. noch F. X. Kraus, „RE. der chr. Altertümer“, Bd. I, S. 670.

[3]) Vgl. E. Landau, „Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott“ (1888), S. 8, Anm. 1 u. 2. Derselbe hält אני für das assyr. anû. Doch scheint mir nicht unrichtig die Bemerkung Wolf Heidenheims (in seinem Kommentare zum Machsor Succoth), dass אני nämlich nur die verkürzte Form von אדני sei. In diesem Sinne findet sie sich mehrfach im Talmud. So wird etwa in dem Ausspruche Hillel's, Aboth. I, 14 „אם אין אני לי מי לי“ der Sinn sein: „wenn Gott nicht mit mir ist, wer ist mit mir“, wobei ein Wortspiel mit dem folgenden וכשאני לעצמי מה אני beabsichtigt wäre. So dürfte auch b. Succoth, p. 53 a „אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן“ das איני in אני zu korrigieren sein in dem Sinne: „Wenn Gott hier, ist alles hier — bin ich aber hier, ist Niemand hier“. Die Späteren aber verstanden das erste אני = אדני nicht mehr und musste demnach das zweite als איני fassen. Auch der dritte Ausspruch Hillels (Succ. ib.) „למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי . . .“ kommt, wenn man אני in diesem Verstande = Gott nimmt, erst in einen guten Zusammenhang mit dem Folgenden. Natürlich stellt diese Auffassung die Ansicht Bacher's (Agada der Tanaiten, I, S. 8, A. 6), dass Hillels Sprüche stark „subjektiv“ gefärbt seien, auf den Kopf, und stimmen sie dadurch mit dem Bilde, das uns sonst die Tradition von Hillel entwarf, überein!

Ich meine nun, dass es auch an unserer Stelle ursprünglich hiess: הו הושענא, also „κυριε σωσον δη“, später verstand man das הו nicht mehr, es fiel ab als vermeintliche Dittographie des הו von הושע und so blieb einfach unser ὡσαννα. Bezüglich des הו als Gottesnamen ist b. Sabbath, p. 104 a, zu vergleichen „הו זה שמו של הק"ב"ה“; so wird auch b. Sota, p. 12 b, zu erklären sein „ותפתח ותראהו את הילד... שראתה שכינה עמו . . .“, die Tochter Pharaos hat mit dem Knäblein (Moses) die Herrlichkeit Gottes gesehen, denn st. „ותרא את הילד“ heisst es: „ותראהו את הילד“ — also sie sah הו (Gott) mit dem Kinde (vgl. auch eine diesbezügliche Andeutung bei Sam. Edels z. St.). — Prov. XXIV, 7 haben LXX für „בשער לא יפתח פיהו“, „ἐκ στοματος κυριου . . .“ Lagarde denkt an פי־יה. Andere (s. F. Perles, Analekten etc., S. 17 f.) an פי ה'; nach den bisherigen Ausführungen kann der Uebersetzer an פי־הו gedacht haben!

2. V. 13: „και ἰδων συκην . . . ἐχουσαν φυλλα . . . εἰ εὑρησει τι ἐν αὐτῃ . . . οὐδεν εὑρεν εἰ μη φυλλα οὐ γαρ ἠν καιρος συκων . . .“ Der Schluss des Satzes bereitet den Kommentatoren grosse Verlegenheiten und verhelfen ihnen sogar die Streifzüge in das Gebiet der Botanik zu keinem sicheren Resultate. Holtzmann (S. 232) bringt in aller Kürze das relativ annehmbarste zusammen; aber unklar bleibt es immerhin, wie Jesus über den nicht fruchttragenden Feigenbaum den Fluch aussprechen mochte, wenn es „noch nicht Feigenzeit“ war und den Baum demnach gar keine Schuld traf. Soll man da an den Ausspruch denken: „קללת חכם אפילו על חנם באה“ (b. Maccoth, p. 11 a)? Es ist übrigens hervorzuheben, dass die Feigen gewöhnlich eine zweite Blütezeit im Frühjahre haben und dass bei den sogenannten Forniti die Blüten nach den Früchten abfallen (s. auch Meyer-Weiss z. St.), demnach konnte Christus, da er Blüten sah, auch n o c h Früchte erwarten und muss man nicht annehmen, er habe irrigerweise die Verhältnisse des feigenreichen Galiläastrandes auf Judäa übertragen (s. Holtzmann l. c.), da Jesus schon lange genug in Judäa weilte, um die Reifezeiten kennen zu lernen und auch überdies grade die Umgebung Jerusalems reich an Feigen war (wie ja ביפגי beweist, vgl. auch Pessachim, p. 53 a).

Ich meine deshalb, dass es ursprünglich hiess: כי לא היה עד תאנים „denn es waren keine Feigen mehr“,[1]) d. h. es soll betont werden,

---

[1]) Sprachwidrig wäre eine Uebersetzung: „denn es waren n o c h keine Feigen“, da es in diesem Falle heissen müsste: „כי עד לא היה תאנים“. Dasselbe ist auch einzuwenden gegen den Vorschlag Jacob Reifmanns (Hebr. Zeitschrift „Haschachar“, J. II, S. 349), Haggai I, 2, statt unseres „לא עת בא עת

dass trotzdem noch Feigen hätten sein sollen — wie ja der Blüten- und Blätterschmuck erwarten liess — Jesus keine Feigen mehr fand, da die Früchte wohl frühzeitig abgefallen sind. Deshalb nun, weil der Baum die gerechten Erwartungen täuschte — verfiel er dem Fluche! Wegen des folgenden ת von תאנים nun wurde עד in עת verschrieben und veranlasste die Uebersetzung „καιρος συκων . . .“ — היה — dem Substantive vorangehend, konnte selbstredend auch vor dem Fem. עת nicht auffallen (vgl. Haggai, I, 2, Ezech. 7, 7, 12 b), ebensowenig stört es an dem vermuteten Texte vor dem plur. תאנים (vgl. Gen. 30, 42, Zach. 14, 20 u. s.); auch kann an 'הי gedacht werden. Interessant ist Jes. LXIV, 8 “. . . ואל לעד תזכר עון„ , LXX (9) „και μη ἐν καιρῳ μνησθῇς ἁμαρτιων . . .“, also statt לעד — לעת gelesen (wohl auch wegen des folgenden תזכר). Hieron. nun hat „et ne ultra menimeris iniquitatis“, also “. . . ואל (ל)עד תזכר„. — Etwas Aehnliches scheint mir auch Luk. IV, 13 vorzuliegen. Dort heisst es nämlich, nach den mannigfachen Versuchungen habe der Satan Jesum verlassen „ἄχρι καιρου . . .“ „bis zur (gewissen) Zeit“. Nun finden wir aber nirgends, dass der Satan wieder mit Jesu sein Spiel getrieben habe, und so zwingt man sich denn anzunehmen (s. Weiss z. St.; Holtzmann, S. 67), es sei darunter die Verführung Judas durch den Satan (s. Luk. c. 22, 3 f.) zu verstehen. Aber kann man denn, was von Jesu behauptet wird, auf den Verräter übertragen? Ich bin der Ansicht, dass die Stelle im Originale lautete עֲדֵי־עַד, „und der Satan verliess ihn für immer“, wie z. B. ψ LXXXIII, 18 “יבשו ויבהלו עדי עד„, LXX „εἰς αἰωνα του αἰωνος“ u. s. — עדי עד wurde nun in עדי עת verschrieben und so entstand „ἀρχι καιρου . . .“ (vgl. noch Delitzsch, Horae ad acta XIII, 11, Zeitschrift, Bd. XXXVIII, S. 7) — Jerem. XI, 14 “. . . בעת קראם אלי בעד רעתם„ haben LXX „ἐν καιρῳ ἐν ᾧ ἐπικαλουνται με, ἐν καιρῳ κακωσεως αὐτων . . .“, also statt בעד רעתם־בעת wohl wegen des vorangehenden בעת. Ezech. XXII, 30 haben LXX statt “. . . בעד הארץ„, „ἐν τῳ καιρῳ της ὀργης . . .“ wohl “בעת החרון„ gelesen. — Dan. XI, 45 übersetzt der Eine (vgl. LXX ed. Tschdrf.-Nestle, 1887, S. 504) „ἕως μερους αὐτου . . .“, also dem hebr. Texte ובא עד קצו entsprechend; dagegen hat die zweite

---

“בית zu lesen “. . . 'לא עד בא עת בית ה„, da es bedeuten würde „nicht mehr“, nicht aber „noch nicht“. LXX haben „οὐχ ἥκεν ὁ καιρος του οἰκοδομησαι . . .“, scheinen also das erste עַת als Dittographie betrachtet zu haben und übersetzen nur “. . . לא בא עת„ nicht aber wie andere (s. noch bei Mandelkern, Concordanz, S. 936) meinen, sie hätten עַתָּה st. עֵת (1) gelesen.

Relation (ib. S. 611) „ὡρα της συντελειας αὐτου . . .“ wohl “עת קצו„ wie auch Syr. z. St.

3. V. 23; „ἀμην λεγω ὑμιν ὁτι ὁς ἀν εἰπῃ τῳ ὀρει τουτῳ ἀρθητι και βληθητι . . .“ Derselbe Satz findet sich in einem anderen Zusammenhange Luk. XVII, 6 wieder, doch haben wir dort „συκαμινος“ für ὀρος: „ἐλεγετε τῃ συκαμινῳ ταυτῃ ἐκριζωθητι και φυτευθητι . . .“ So zweifellos es für mich ist, dass die beiden Sätze identisch sind, scheint es mir auch ausser Frage zu sein, dass Luk. den Ausspruch in unserem Zusammenhange gefunden und ihn für einen anderen verwertet hat. Wie aber entstand die so weitgehende Differenz? Meiner Ansicht nach folgendermassen. — Da hier von der „συκη“ gesprochen wird, die auf Jesu Fluch hier verdorrten, dürfte es gelautet haben: „אם יאמר איש לה העקר והנטע“. „So jemand ihr (der Feige nämlich) sagt: werde entwurzelt und verpflanzt . . .“ Luk. nun, der den Zusammenhang löste, konnte לה selbstredend nicht gebrauchen und so fügte er das Substantiv συκαμινος bei. Dass er für συκη — συκαμινος gebrauchte, hat vielleicht seinen Grund in dem Umstande, dass dadurch das Wunder des Glaubens noch gesteigert erscheint, indem man die שקמה als einen ein hohes Alter erreichenden, stark eingewurzelten Baum kannte. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht Genes. rabb., c. XII, wo Jes. LXV, 22 “כי כימי העץ ימי עמי„ erklärt wird: „כשקמה הזו שהיא[1] עושה בארץ שש מאות שנה . . .“. — Markus aber (resp. ein früherer Kopist) las „יאמר איש להר העקר והנטל . . .“. „So jemand zum Berge spricht, werde emporgetragen und geworfen . . .“, indem er für לה — להר und wohl infolge dessen st. הנטע — הנטל las. Dass letzteres dem gr. βαλλω entspricht, vgl. Jona I, 15 „ויטלהו אל הים . . .“, LXX „και ἐξεβαλον αὐτον εἰς την θαλασσαν . . .“

Cap. XII.

1. V. 16: „φερετε μοι δηναριον, ἱνα ἰδω . . .“ Die letzen Worte setzen voraus, dass Jesus bislang noch keinen Denar gesehen habe

---

[1]) LXX haben „κατα τας ἡμερας του ξυλου της ζωης . . .“, indem sie an Gen. II, 23 dachten. Zur Stelle vgl. noch Pesikta rabb. (ed. Friedmann, p. 42) איזהו [זה] עץ הסרן העושה ו׳ מאות שנה . . ., so auch Midr. Psalmen (ed. Buber) c. XC, 17, p. 197a „והדין סרנא עביד בארעא שית מאה שנין . . .“, wobei gleichfalls die שקמה ins Auge gefasst wurde.

und wird es gewöhnlich dadurch erklärt, dass für Palästina eigens Münzen ohne Kaiserbild geprägt zu werden pflegten (s. auch Holtzmann, S. 242). Ich sehe dafür einen anderen Grund. Im Talmud (b. Pessachim, p. 104 a, Ab. zara, p. 50 a) wird uns von R. Menahem b. Simai — der „Sohn der Heiligen“ („בנן של קדושים“) genannt wird — erzählt, er hätte nie das Bild auf dem Denar angesehen („דלא אסתכל בצרתא דווזא“)[1]. Dass unter קדושים hier Essäer zu verstehen sind, ist klar, auch ohne dass man auf die falsche Erklärung Philos (quod omnis pr. § 12) Ἐσσαιοι stamme vom gr. ὁσιοτης, oder die Erklärung des Wortes durch syr. חסיא, fromm (vgl. Schürer, Zeitgeschichte, II², S. 169) resp. durch חסיד (noch Wellhausen, GGA., 1895, 1) hinweist. — So meine ich auch, dass wegen dieses essenischen Brauches Jesus bislang das Kaiserbild nicht angesehen habe; indem er jetzt das Bild betrachtete, brach er zum Teile mit dieser Theorie, wie ja schon mehrfach das Abweichen von essäischen Lehren nachgewiesen wurde. — Sachlich ist die richtige Bemerkung Schürers (II², S. 50 f.) zu verwerten; die Gegner haben nämlich erwartet, Jesus würde vom Zahlen des Zinses für den göttlich-jüdischen Boden abraten und sie hätten dadurch Anlass zur Klageführung vor der Behörde gewonnen. Auch Josephus (bell. jud. II, 16, 5) berichtet, dass das Nichtentrichten der Steuern als ein bedeutsames Symptom des Abfalls von Rom angesehen wurde: οὖτε γαρ τῳ καισαρι δεδωκατε τον φορον . . . κ. τ. λ. . . .

2. V. 26: „ἐγω θεος Ἀβρααμ . . . Ἰσαακ . . . Ἰακωβ . . . [v. 27] οὐκ ἐστι ὁ θεος νεκρων ἀλλα θεος ζωντων.“ Klar ist in den letzten Worten der Hinweis auf Jerem. X, 10 . . . אלחים חיים, das freilich nicht als „lebendiger Gott“,[2]) sondern als „Gott der Lebenden“ gefasst wurde. — Doch die Beweisführung an unserer Stelle scheint mir lückenhaft. Zugegeben, — hätten die Sadducäer einwerfen können — dass die Erzväter wieder auferstehen werden, aber zur Zeit Mosis war sie doch tot — demnach war Gott um jene Zeit de facto ein „θεος νεκρων“. Man könnte freilich annehmen, Lukas XX, 38 hätte

---

[1]) זוזא ist ein Denar (s. Schürer, II², S. 35) und befinden sich Mussaphia (מוסף הערוך s. v.) und Delitzsch (Horae ad acta, XIV, 12, Zeitschrift, XXXVIII, S. 8) im Irrtum, wenn sie unter זוז das Zeusbild vermuten — was auch den Regeln der Transkription nicht entspricht.

[2]) Dass dies die richtige Auffassung sei und nicht Gott der Lebenden, wie etwa das folgende „מלך עולם“, „König der Welt“, beweist z. B. Josua 3, 10 „כי אל חי בקרבכם“, ebenso Jes. XXXVII, v. 4 „לחרף אלהים חי . . .“, s. übrigens noch Duhm, Commentar ad Jesaj. l. c., S. 242, auch Matth. XVI, 16 u. Joh. VI, 69.

durch den Zusatz „παντες γαρ αὐτῳ ζωσιν . . .“ diesem Einwurfe begegnen wollen — doch ist dieser Passus ganz gewiss nicht ursprünglich (s. auch Holtzmann, S. 246) — sondern eben ein Zusatz. — Ich meine nun, dass die Sache ganz klar wird, wenn wir annehmen, Jesus habe die Sage im Auge gehabt, dass die Erzväter überhaupt nicht dem Tode anheimgefallen sind. Diese — gewiss sehr alte — Legende findet sich mit manchen Ausschmückungen in verschiedenen talmudischen Berichten. Vgl. z. B. b. Baba Mecia, p. 85 b, wo erzählt wird, dass sich Eliahu an jedem Neumondstage mit dem Auferstehen der Patriarchen beschäftige; b. Baba Bathra, p. 58 a, wo wir den R. Banai (etwa Essäer, vgl. Hamburger, „RE. des Judentums“, Abt. II, S. 84) im Gespräche mit Abraham und seinem Diener finden; b. Taanith, p. 5 b, wo im Namen R. Johanans (eines Schülers des genannten R. Banai, vgl. auch Hamburger l. c.) gesagt wird: „Unser Vater Jacob ist überhaupt nicht gestorben“, schliesslich b. Sabbath, p. 152 b, wo behauptet wird, dass die Frommen im allgemeinen im Grabe lebend bleiben. — In diesem Zusammenhange nun, wenn Christus an die im Volke wohl verbreitete Auffassung anknüpfte, wird erst die Antwort eine klare, indem er diese Meinung gewissermassen durch das Bibelwort begründet: Gott ist ein Gott der Lebenden — folglich müssen die Erzväter zur Zeit Mosis noch gelebt haben — also Fortleben nach dem Tode!

Beachtenswert ist, dass auch die älteren Essäer Vergänglichkeit der Leiber gepredigt haben (vgl. Schürer, II, S. 481, nach Josephus), sodass also auch an unserer Stelle ein Abweichen von den essäischen Prinzipien, ja, eine Polemik zu konstatieren wäre.

3. V. 30: „ἐξ ὁλης καρδιας και ἐξ ὁλης ψυχης και ἐξ ὁλης διανοιας και ἐξ ὁλης ἰσχυος . . .“, Matth. XXII, 37 hat „ἐν ὁλῃ καρδιᾳ, και ἐν ὁλῃ ψυχῃ και ἐν ὁλῃ διανοιᾳ . . .“, Luk. X, 26 „ἐξ ὁλης της καρδιας σου και ἐξ ὁλης της ψυχης σου και ἐξ ὁλης ἰσχυος σου και ἐξ ὁλης διανοιας . . .“ Hebräisch lautet der Spruch (Dtn. VI, 5) bekanntlich: „בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך . . .“, LXX haben „ἐξ ὁλης διανοιας και ἐξ ὁλης ψυχης και ἐξ ὁλης δυναμεως σου . . .“.[1])

---

[1]) In der Uebersetzung der LXX scheinen nur Hinweise auf die bei den Rabbinen erhaltenen Erklärungen zu liegen. בכל לבבך sagen sie (Siphre z. St.) bedeute . . . בשני יצריך, und interessant, dass LXX Gen. VIII, 21 „כי יצר לב האדם רע . . .“ haben, „ὁτι ἐγκειται ἡ διανοια του ἀνθρωπου . . .“ I. Chr. XXIX, 18 „ליצר מחשבות לבב“, „ἐν διανοιᾳ καρδιας . . .“ מאדך erklären

Wie sind nun die mannigfachen Varianten zu erklären, speziell die Viergliederung bei Mark. und Luk.? Meiner Ansicht nach lautete an unserer Stelle die Uebersetzung des Originals einfach: „ἐξ ... καρδιας ... ψυχης ... ἰσχυος ...", wie ja auch LXX מאד durch ἰσχυς[1]) wiedergeben, vgl. II. König. XXIII, 25: „בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו", LXX „ἐν ὁλῃ καρδιᾳ αὐτου και ἐν ὁλῃ ψυχῃ αὐτου και ἐν ὁλῃ ἰσχυι· ἀυτον". Ein Leser nun mochte sich die Uebersetzung der LXX z. St. (Dtn. l. c.), nämlich „ἐξ ὁλης διανοιας" — an den Rand geschrieben haben, wie ja in der Septuaginta mehrfach die beiden Uebersetzungen erhalten sind, z. B. Exod. XXXV, 10 (9) ... חכם לב „διανοια", Cod. B „καρδια", Josua XXII, 5 לעבדו בכל לבבכם, „ἐξ ὁλης διανοιας ὑμων", Cod. A „καρδιας" u. s. Diese Glosse nun kam unglücklicherweise in den Text und so bekommen wir „καρδιας ... ψυχης ... διανοιαις". Matth. aber, der ausser dem hebr. Originale (dass er dieses vor Augen hatte, beweist das von LXX abweichende ἐν ...) vielleicht bereits die gr. Uebersetzung des Mark. kannte, fand in derselben an dritter Stelle — also dem hebr. „מאדך" entsprechend — das „διανοια" vor und brachte dasselbe mit Weglassung des ἰσχυς — wofür als viertes Glied kein hebr. Analogon war — in seine Uebersetzung. Luk. zuletzt, der in gleicher Lage war, fügte der zunächst vorgenommenen, regelrechten Uebersetzung des hebr. Textes das bei seinen Vorgängern vorgefundene διανοια bei. — Gelegentlich sei auch noch auf die Behandlung dieses Bibelverses durch Sirach VII, 27, 29, 30 hingewiesen: „ἐν ὁλῃ καρδιᾳ δοξασον τον πατερα ... ἐν ὁλῃ ψυχῃ σου εὐλαβου σον Κυριον ... ἐν ὁλῃ δυναμει ἀγαπησον τον ποιησαντα σε ..."

4. V. 36, 37: „πως λεγουσιν ... ὁτι ὁ χριστος υἱος ἐστι Δαυιδ ... αὐτος γαρ Δαυιδ εἰπεν ... εἰπεν ὁ Κυριος τῳ Κυριῳ μου καθου ἐξ δεξιων μου ..." Die verschiedenen Lösungsversuche scheitern an der Deutlichkeit dieser Stelle. Wollte Jesus sagen, dass der Messias

---

die Rabbinen als „Vermögen" (vgl. Siphre u. Onkelos z. St, ebenso Berachoth, p. 61b u. s.), LXX δυναμις, das Ez. 27, 18 הון entspricht.

[1]) מאד als ἰσχυς, das sich nur hier findet, ist übertragene Bedeutung des Wortes, das ursprünglich nur „sehr, viel" bedeutet, wie das Ass.-Babylonische beweist (vgl. E. Schrader, „Keilinschriften und A. T.", I, S. 18; Gesenius-Buhl, Wb., S. 392b). Die Verschiedenheit der Uebersetzungen (Dtn. u. II. Kön.) deutet auf unabhängige Uebersetzer hin; Dtn. macht — aus angeführten Gründen — den Eindruck des Späteren, s. auch weiter Zitat aus Sirach.

nicht nur der Sohn, sondern auch der Herr Davids sei, so hätte der „Sohn“ Davids nicht bekämpft, sondern der „κυριος“ nur noch beigefügt werden müssen (s. bei Holtzmann, S. 40 u. S. 250). Es muss angenommen werden, Christus habe thatsächlich eine Scheidung zwischen den prophetischen Verheissungen des glanzreichen davidischen Königtums — das für späte Zukunft (s. Hosea III, 5 “... באחרית הימים„ und die Zusammenstellung bei Schürer II, S. 444, Anm. 30) in Aussicht genommen wurde — und den messianischen Hoffnungen, die für die Gegenwart gehegt wurden, deren Erfüllung nicht an Machtfülle und Glanz, sondern an übernatürliche Zeichen geknüpft waren und in deren Mittelpunkte nicht grade ein Sohn Davids stehen musste — vorgenommen.[1]) — Das macht uns die Freude des Volkes — „και ὁ πολυς ὀχλος ἠκουεν αὐτον ἡδεως“ — begreiflich, da es mit seinen Erwartungen nicht für eine entfernte Zeit des kommenden Glanzes vertröstet wurde.

Was nun den von Jesu ins Treffen geführten Psalm betrifft — ist interessant, dass der jüngste Kommentator der Psalmen (Nowacks Handkommentar „Psalmen“ von Bäthgen, 2. Aufl., 1897, S. 331 f.) zu der evangelischen Auffassung zurückkehrt, — nämlich einen messianischen Hintergrund im Cap. CX sieht. — Nachdem er aber keineswegs wissenschaftlich überzeugende Beweise erbringt, muss man eben eine andere Zeitbestimmung vorzunehmen trachten — was allerdings nicht leicht ist. — Seitdem die Hypothese von den Maccabäer-Psalmen ausgesprochen wurde, sucht und findet man überall Andeutungen an diese Zeit. Natürlich wurde auch unser Psalm ein Objekt dieser Forschung (s. Graetz, Psalmen, II, S. 586 f., der übrigens für den Psalm die erste nachexilische Zeit ansetzt; s. auch Delitzsch, Psalmen II, besonders S. 201 u. 207; Geiger, „Urschrift“, S. 29 u. Anm.[2]). Vielleicht könnte man sogar darauf hinweisen, dass v. 3 statt “... בהדרי קֹדֶש„ eigentlich “בהררי קֶדֶש„ zu lesen sei und darunter der denkwürdige Kampf um Καδης unter Jonathan (vgl. I. Macc. XI, 63—71) verstanden werden könne (s. auch Dtn. XXXII, 2 “מרבבת קֹדש„, LXX „μυριασι Καδης“), aber wahrscheinlicher scheint es mir doch, diesem Abschnitte ein sehr hohes

[1]) M. Friedmann (Vorwort zu „Serubabel“, Wien 1890) meint, dass eigentlich die Maccabäer an die Spitze des „messianischen“ Reiches einen Sohn Davids stellten — um unbequeme Prätendenten los zu werden und auf eine an „Wundern und supernaturalistischen Zeichen“ reiche Zeit zu vertrösten.

[2]) S. auch noch Driver-Rothstein „Einl. in die Lit. des A. T.“ (1896) S. 413 A.

Alter — wohl Zeit des Königs David? (s. Ewald) — zuzuschreiben. Es sei mir gestattet, einige dafür sprechende Momente zusammenzustellen. — Das Lied dürfte von einem Hofpoeten Davids herrühren — dadurch wird v. 1 "לאדוני . . ." zwanglos erklärt, vgl. I. Sam. XXV, 24; II. Sam. XI, 11; I. Reg. I, 17 u. s. — "שב לימיני" wird ziemlich klar, wenn man an die Nähe der Bundeslade, die in עיר דוד am königlichen Hause stand, denkt, vgl. II. Sam. VII, 1 f., besonders v. 18 "וישב לפני ה׳ . . ."; interessant ist die Mitteilung I. Chr. XVI, 7, David habe nach dem Abholen der Lade durch Assaf Dankeslieder singen lassen. In den folgenden Versen werden die militärischen Erfolge Davids gefeiert. Zunächst die Einnahme Salem's, Zijons (v. 2 u. 3). — Wenn man — wie oben schon angedeutet — für בהדרי קֹדֶשׁ — בהֲרֵרי קֹדֶשׁ liest, ist es, mit ביום חילך verbunden, auf die Einnahme der nachmaligen Davidstadt — „am Heerestage in den heiligen Bergen" (s. ψ LXXXVII, 1; II. Sam. V, 6) zu beziehen. — Dass sich נדב im Sinne von „freiwillig Kriegsdienste leisten" hier und Jud. V, 2 findet, beweist eben das Alter dieser Bedeutung des Wortes (gegen Budde, „Buch der Richter" im Handkomm. von Marti, S. 40 u. 41) — v. 4 "כהן לעלם" muss keinesfalls Priester im engen Sinne, sondern auch Diener, Würdenträger bedeuten, wie II. Sam. 8, 18, wo durch das vorangehende "וצדוק . . . ואחימלך כהנים" für "ובני דוד כהנים" die Bedeutung ἱερεις zumindest nicht wahrscheinlich ist;[1]) I. Chr. XVIII, 17 bekanntlich "ובני דויד הראשונים ליד המלך . . ." — ib. wird מלכי צדק erwähnt, weil er der legendäre erste König Salems

[1]) Interessant ist Threni II, 6 "מלך וכהן . . .", LXX „βασιλεα και ἱερεα και ἀρχοντα . . .", vielleicht sind hier zwei Uebersetzungen zusammengeflossen; der eine fasste כהן wie gewöhnlich als „ἱερευς", der zweite als „ἀρχων", was ihm zu כהן besser passen mochte. — Keinerlei Schlüsse aber sind an Amos I, 15 "הוא ושריו יחדו . . .", LXX „οἱ ἱερεις αὐτων και οἱ ἀρχοντες αὐτων . . ." zu knüpfen, weil man an die Parallelstelle Jerem. XLIX, 3 "כהניו ושריו יחדו" zu denken hat. — Doch ist es unzweifelhaft, dass auch Threni ib. für כהן die Bedeutung ἱερευς die zutreffende sei, da grade bei Jeremias die Zusammenstellung dieser beiden Staatsrepräsentanten charakteristisch ist. Vgl. die besonders lehrreiche Stelle c. 33, 20 f. "בן מלך על כסאו ואת הלוים הכהנים . . .". Beachtenswert ist v. 26 "גם זרע יעקוב ודוד עבדי אמאם", wo es klar ist, dass st. יעקוב — אהרון zu lesen sei. Der Irrtum ist wohl erst in später Zeit entstanden, indem das Wort ausgefallen und nur die Punktation zurückgeblieben ist —:—, die für beide Worte (אַהֲרון יַעֲקֹב) die gleiche ist und nur ein gedankenloser Kopist, verleitet durch das in gleichem Verse vorhandene ויעקב, fügte in den Rahmen der Punktation das unrichtige יעקוב ein, vgl. Aben Esra, Kimchi z. St. LXX fehlt das Stück, dagegen hat Syrer (vgl. ed. Lee, p. 624 a) "אפ זרעה דיעקוב . . .".

(vgl. Gen. XIV, 18) war, dessen Erbe jetzt David antrat. — V. 5 "מחץ ביום אפו מלכים" bezieht sich wohl auf II. Sam. X, bes. v. 19 f. ... ויראו כל המלכים — v. 6 ידין בגוים מלא גויות dürfte auf die exemplarische Bestrafung der Bne Ammon II. Sam. XII, 31 Bezug haben; in "ארץ רבה" finde ich — trotz Bäthgen (l. c.) nichts anderes als רבת בני עמון, II. Sam. ib. v. 26 f. — V. 7 "מנחל בדרך ישתה" dürfte die Weigerung Davids — das unter Lebensgefahr von den drei Helden herbeigeschaffte Wasser zu trinken, II. Sam. XXIII, 15; I. Chr. XI, 17 — in Erinnerung bringen.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass Bäthgen im Irrtum ist, wenn er meint, auch das alte Judentum habe in diesem Psalm den Messias gefunden und erst im späten Mittelalter sei man davon abgekommen. Vielmehr sieht schon der Talmud (b. Nedarim, p. 32 b) in לאדוני nur Abraham, s. auch Midr. Psalmen ed. Buber, p. 233 a f.

5. V. 40: „κατεσθιοντες τας οἰκιας των χηρων και προφασει μακρα προσευχομενοι ...“ Die Stelle ist in dieser Fassung entschieden unklar. „Sie fressen der Witwen Häuser und schützen langes Gebet vor“ (Luther) — da müsste man wirklich an die moderne Sorte der „Wunderthäter“ denken, die sich ihr Beten theuer bezahlen lassen. Solche Professionsbeter kennt aber das alte Judentum nicht. Man könnte nur annehmen, Jesus bekämpfe die Pharisäer, die sich ihre Dienstleistungen — (wohl juristischer Natur) — sogar von den Witwen — deren berufene Anwälte sie doch sein sollten — bezahlen lassen, indem sie einfach einen Teil des in Frage stehenden Vermögens für sich in Beschlag nehmen und diese Missethat durch langes Beten gutzumachen glauben. — Dagegen stellt ihnen nun Jesus um so grössere Strafe in Aussicht. Aber in diesem Falle ist der „Vorwand“ ganz unerklärlich und ausserdem bleibt das „και“ sinnstörend, da ja „προφασει“ κ. τ. λ. nur Erklärung der ersten Vershälfte ist. — Ich wage nun — mit aller Reserve — folgenden Vorschlag. Es hiess möglicherweise ursprünglich: "ומתענים ומרבים בתפלה", „und fasten und verrichten lange Gebete“, d. h. — wie oben ausgeführt — durch Fasten und Beten glauben sie den an Witwengeldern begangenen Unterschlag zu sühnen. — Unglücklicherweise nun wurde "ומתענים" in "ומתאנים" verschrieben und im Sinne von „Vorwand suchen“ gefasst. II. Reg. V, 7 "... ויראו כי מתאנה הוא לי" haben LXX „και ἴδετε· ὅτι προφασιζεται αὐτος μοι“. — Indem man das ו von ומרבים als „Begründung des früheren“ erklärte (s. z. B. Gesenius-Buhl, Wb., S. 200 a, 2; ebenso Siegfried-Stade, „Wb. zum A. T.“, 1893, S. 165 f.), deutete man den Satz: „und sie gebrauchen einen Vor-

wand — und zwar das lange Beten". Die Uebereinstimmung bis auf den Wortlaut (Matth. XXIII, 14; Luk. XX, 46) spricht nicht nur für die Gleichheit des hebr. Originals, sondern, wie ich meine, auch dafür, dass die gr. Uebersetzung der beiden Evang. von der unsrigen abhängig sei (s. auch die Bemerkung ad v. 30).

Die Verbindung vom „Fasten und Beten" ist eine sachlich und formell so begründete, dass sie eigentlich keiner Belege bedarf, ich verweise nur auf Mark. c. IX v. 29.[1]) — Dass an unserer Stelle — (ebensowenig wie c. II, 18) — nicht direkt das mit Beten verbundene Fasten als überflüssig und unnütz hingestellt wird, beweist eben die Stelle c. IX, 29; es soll nur auf's rechte Mass beschränkt werden und nicht in Profession ausarten, wie ja auch der Talmud mehrfach gegen das Fasten polemisiert, vgl. z. B. b. Nedarim, p. 10a u. s.[2])

Cap. XIII.

1. V. 11: „ὅταν δε ἀγαγωσιν ὑμας παραδιδοντες μη προμεριμνατε τι λαλησατε . . . οὐ γαρ ἐστε ὑμεις οἱ λαλουντες, ἀλλα το πνευμα το ἁγιον . . ." Interessant ist die Parallele Luk. c. XXI, 15, welche — meiner Ansicht nach — erst durch die Voraussetzung eines hebr. Originals erklärlich wird. Dort finden wir den eigentümlichen

---

[1]) Beachtenswert ist noch acta Thomae (ed. Bonnet, S. 16, Z. 11) „συνεχως γαρ νηστευει και εὐχεται . . ."

[2]) Gelegentlich sei mir gestattet, auf einen der „jüngstentdeckten Sprüche Jesus" (in Harnacks gleichnamiger Arbeit, 1897, S. 8) der, allem Anscheine nach, gegen eine laxere Auffassung des Fastens Protest erhebt, hinzuweisen. Dort heisst es: ἐαν μη νηστευσητε τον κοσμον οὐ μη εὑρητε την βασιλειαν του ϑεου". Harnack (l. c., S. 12) sucht diesen Ausspruch allegorisch zu fassen und sieht darin „der Welt entsagen" (wie Luk. XIV, 33 ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen wird), doch kann er „νηστευειν" nicht erklären und gesteht (S. 11), „ob ihre Form synoptisch-evangelisch im strengen Sinne ist . . . wird man nicht bejahen können". Möglicherweise hiess es ursprünglich: „אם לא תצומו לעולם לא תמצאו מלכות אלהים", „wenn Ihr nicht fastet, werdet Ihr niemals das Gottesreich finden", wobei לעולם in Verbindung mit לא in bekannter Weise den Sinn „nie, in keiner Zeit" hat (vgl. z. B. b. Gittin, p. 27b „מעולם לא" „niemals", so auch Levy „Nhb. Wb.", III, S. 656a, J. H. Weiss, „Studien über die Sprache der Mischna", S. 55 u. 121). Irrtümlicherweise hat man „לעולם" zur ersten Satzhälfte (אם לא תצומו לעולם) gezogen, als „in Bezug auf die Welt" erklärt und „τον κοσμον νηστευειν" übersetzt!! (s. noch „Theol. Litteraturzeitung", 1897, S. 451). — Der strenge Parallelismus ist entweder Folge oder Mitursache des Missverständnisses!

Ausdruck: „ἐγω δωσω ὑμιν στομα και σοφιαν ...“ Es dürfte wohl ursprünglich gelautet haben “... אתן לכם פי חכמה„, στομα σοφιας, wie etwa z. B. ψ CIX, 2 “... ופי מרמה„; durch eine kleine Verschreibung wurde daraus פה חכמה (vielleicht indem man י als Zeichen eines zu ergänzenden Buchstaben ansah, also 'פ), das dann folgerichtig — da פה kein st. constr. — als στομα και σοφια übersetzt wurde, vgl. übrigens auch Prov. VI, 23 ... תוכחות מוסר, „ἐλεγχος και παιδεια ...“, ebenso Prov. XV, 33 “... מוסר חכמה„, LXX „παιδεια και σοφια ...“

2. V. 14: „ὁταν γαρ ἰδητε το βδελυγμα της ἐρημωσεως ...“ Was unter diesem „Gräuel der Verwüstung“ an unserer Stelle zu verstehen sei, ist bislang nicht klargelegt worden. — Zu weit geht Graetz, wenn er („Geschichte der Juden“, Bd. IV, Note XV) darin das von Hadrian errichtete Jupiterbild sieht; wir werden auch weiter unten Gelegenheit haben nachzuweisen, dass für unsere Schilderung die Zeit des grossen Krieges — und nicht die des Barcochbakrieges — anzusetzen sei. — So meine ich denn auch, dass hier „βδελυγμα ἐρημωσεως“ nicht wörtlich — wie etwa I. Macc. I, 54 — ein Götzenbild bedeute, sondern darunter die „Fahnen“ gemeint seien, die im „Heiligtum“ aufgepflanzt wurden (vgl. Josephus bei Graetz, „Geschichte d. Juden“, III, 1. Aufl., S. 445) und mit Bildern versehen waren. — Ich glaube auch in der syr. Uebersetzung eine Handhabe dafür finden zu können. Der Syr. hat nämlich hier (und an den Parallelstellen) für το βδελ.: “אָתָא טנפתא„, während er Daniel IX, 27 “ועל כנפיה דטנפותא„, ebenso ib. XI, 31 “ונתלון טנפותא„ XII, 11 “תתיהב טנפותא„ hat (Macc. l. c. hat er “טמאותא דחורבא„). Möglicherweise geht dies auf einen hebr. Text: “אֹת שקוץ משמם„ zurück, der dann ... אֶת שקוץ משמם gelesen und mit LXX (Dan. l. c.) als „το βδελ. τ. ἐρημ. ...“ wiedergegeben wurde. — Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass nach der Ansicht Neuerer (vgl. Nestle, „Marginalien“, 1893, S. 35 f.; Behrmann, Danielkommentar in Nowacks H. C., S. 78) “שקוץ שמם„ nur eine Verstümmelung des בעל שמם = κυριος οὐρανου sei, wie etwa בעל זבול nach der Vermutung Holtzmanns (vgl. die Bemerkung ad c. III, v. 22) einem „dominus domicilii“ entspricht. — So meine ich denn auch, dass “בעל מעון„ (Num. 32, 38; Ez. 26, 9) eine diesem Himmelsherrn[1]) geweihte Stadt

---

[1]) מעון als „Himmel“ auch in Bezug auf Gott sehr häufig, vgl. II. Chr. 30, 27: “... למעון קדשו לשמים„, Dtn. 33, 27: “מענה אלהי קדם„ u. s. Interessant ist Jerem. III, 4 ... הלא מעתה קראת לי, LXX „οὐχ ὡς οἰκον

sei, wie ja auch z. B. בית פעור nach dem Idol פעור genannt wird, vgl. Dillmann, Numeri ^{2}, 1886, S. 158, Onom. sacra (de Lag.) S. 216, 8.

3. V. 17: „προσευχεσθε ἱνα μη γενηται ἡ φυγη ὑμων χειμωνος . . .“ Matth. XXIV, 20 hat ausserdem „μηδε ’εν σαββατῳ . . .“, ein Zusatz, der einen eigentümlichen Eindruck macht, denn an „Reste hohen Alters, Anhänglichkeit an alte Traditionen“ zu denken (s. Holtzmann, S. 8), geht nicht an, weil in Augenblicken der höchsten Lebensgefahr die Skrupulosität aller Schulen überwunden wurde. Mir scheint hier nun ein Missverständnis vorzuliegen; σαββατον dürfte hier nämlich garnicht Ruhetag bedeutet haben, sondern שבת = שביעית „Brachjahr, Sabbatjahr“, weil in demselben nämlich keine Ernte stattfindet und darum eminenter Mangel an Lebensmitteln eintreten würde (vgl. noch Abr. Geiger, „Urschrift“, S. 218, der teilweise zu berichtigen ist). So entspricht es vollständig dem χειμωνος, wo auch nur materielle Gründe die Not verursachen. — Mark., der für heidnische Leser schrieb, liess σαββατον, in welchem Sinne immer er es nahm, aus begreiflichen Gründen weg, während Matth.[1]) es wohl beibehalten konnte. In dieser Auffassung nun kann uns unsere Stelle eine Handhabe bieten, um die Zeit der Abfassung zu ermitteln. — Denn ein talmudischer Bericht (b. Taanith, p. 29 a) belehrt uns, dass die Zerstörung des Tempels im Ausgange eines Schaltjahres “מוצאי שביעית„ — resp.

ἐκαλεσας . . .“ also etwa st. מעתה — מענה gelesen, wie es ja von Gott heisst ψ XC, 1 “מעון אתה היית לנו . . .„, wenn dort freilich nicht מעוז zu lesen, wie auch ψ 71, 3 “לצור מעון„, vgl. ψ 31, 3 “לצור מעוז„ u. s.

[1]) Es wäre vorschnell, aus der Einzahl ἐν σαββατῳ, st. des gebräuchlichen „τοις σαββασιν“ auf die Absicht Matthäi zu schliessen, unter σαββατον Brachjahr zu bezeichnen (wie z. B. I. Macc. [VI, 49] „ὁτι σαββατον ἠν τῃ γῃ“), da auch in Bezug auf den Ruhetag Sing. u. Plur. stark wechseln (vgl. Matth. XII, 1, 2, 8 u. s.). Interessant ist, dass LXX Lev. XXV, 6 „שבת הארץ“ durch „σαββατα της γης“ wiedergeben. — Es ist schon mehrseits hervorgehoben worden, das LXX, Josephus u. N. T. durch σαββατα eigentlich ursprünglich aram. שבתא wiedergeben (vgl. Herzog, RE. ^{2}, XIII, S. 157, Dalman, „Gramm.“, S. 126, Anm.*), später betrachtete man es als pl. von σαββα, trotzdem man sing. σαββατον bildete. So hat man z. B. auch die Form Ἱεροσολυμα (neben dem öfteren Ἱερουσαλημ) als pl. angesehen, vgl. z. B. I. Macc. I, 14 „και ᾠκοδομησαν γυμνασιον ἐν Ἱεροσολυμοις . . .“, ebenso ib. X, 43 „ἱερον το ἐν Ἱεροσολυμοις . . .“ u. s. Dasselbe auch bei Βαιθσουρ, vgl. ib. c. VI, 7, και την Βαιθσουραν**) πολιν αὐτου . . ., c. IV, 29 „ἐν Βαιθσουροις . . .“

*) So auch schon Winer, „Grammatik des nt. Sprachidioms“ (2. Aufl., 1825), S. 73.

**) Vgl. noch Winer ib. Nachträge, S. 207.

wie neuere Forscher meinen, im Brachjahre selbst — stattfand; so wird wohl auch unser Stück zu erklären und auf die Vorgänge 69—70 p. Chr. zu beziehen sein.

4. V. 28, 29: „ἀπο της συκης μαθετε παραβολην . . . γινωσκετε ὁτι ἐγγυς το θερος ἐστιν . . . οὑτως γινωσκετε ὁτι ἐγγυς ἐστιν ἐπι θυραις . . .“ Im letzten Satzteile fehlt das Subjekt, was denn eigentlich „nahe vor der Thüre sei?“ Luk. XXI, 31 empfand das Fehlen des subst. und ergänzte „ὁτι ἐγγυς ἐστι ἡ βασιλεια του θεου . . .“ Wie nun aber ist diese Lücke entstanden? Vielleicht liegt folgendes vor. Ursprünglich hiess es im ersten Teile (v. 28) „כי קרוב הַקַּיִץ“, im zweiten (v. 29) „כי קרוב הַקֵּץ לפתח“, dass das Ende vor der Thüre sei, wobei ein Wortspiel קיץ und קץ beabsichtigt wurde. — Später fiel nur irrtümlicherweise — wohl wegen des vorangehenden הקיץ — das „הקץ“ ab und es blieb der unserem gr. entsprechende Text: „כי קרוב לפתח“[1] — Umgekehrt wird wohl Ezech. VII, 6 „קץ בא בא הקץ הֵקִיץ אליך“ das הֵקִיץ nur eine Dittographie des vorangehenden הקץ sein, was schon vom Parallelismus gefordert wird: „קץ בא בא הקץ אליך: הנה באה (v. 7) באה הצפירה אליך“ vgl. besonders Amos VIII, 2 „מה אתה ראה . . כלוב קיץ ויאמר יהוה אלי בא הקץ . . .“.

Cap. XIV.

1. V. 3: „ἐν οἰκιᾳ Σιμωνος του λεπρου . . .“ Diese Stelle macht den Erklärern manche Schwierigkeiten. Sie müssen λεπρος als „aussätzig gewesen“ erklären, und dann ist es erst ein homo novus, da es direkt unmöglich ist, an Mark. I, 40 f. zu denken. Vielmehr steht unsere Stelle in unzweifelhaft realem Zusammenhange mit Luk. VII, 36 f. und der dort erwähnte „Pharisäer“ (Simon v. 40) kann unmöglich in solch tiefer Dankesschuld stehen, wie der (Mark. l. c.) Geheilte. Auffallend bleibt es ausserdem, dass Luk. von λεπρος ganz schweigt. So sei mir denn gestattet, einen Vorschlag zu machen, der alle Bedenken zu zerstreuen vermag. — Ich meine, dass es ursprünglich hiess: „בבית שמעון הצנוע“, „im Hause Simon des Frommen“, wie ja צנוע in diesem Sinne häufig im Talmud vorkommt (vgl. b. Kidduschin, p. 71 a; Baba Kama, p. 69 a u. s.). — Ja, sogar einem

[1]) Vielleicht hat auch der Grieche das Wortspiel nachzubilden versucht — θερος und „ἐπι θυραις . . .“

שמעון הצנוע begegnen wir in alter Zeit (vgl. Tosiphta Kelim b. Kama, c. I), der wohl in der letzten Zeit des Tempelbestandes lebte. Besonders beachtenswert ist aber, dass unter צנועים wohl „Essäer" zu verstehen sind (vgl. auch Hamburger, RE. des Judentums, 1896, S. 173) und es auch sehr wahrscheinlich ist, dass Jesus von einem essenischen Genossen ins Haus gebeten wurde. So hätten wir etwa wieder ein Quiproquo — Pharisäer (Luk. l. c.) für Essäer — zu konstatieren!

Später nun wurde צנוע (das den Kopisten wohl nicht geläufig war) in צרוע verschrieben und (wie LXX so oft, vgl. Lev. XIII, 44 f.) durch λεπρος übersetzt.[1])

2. V. 12: „και τῃ πρωτῃ ἡμέρᾳ των ἀζυμων — ὁτε το πασχα ἐθυον [2]) λεγουσιν αὐτῳ οἱ μαθηται . . .", ebenso Parallelstellen Matth. XXVI, 17, Luk. XXII, 7 f. Diese Stelle hat eine bänderreiche Litteratur hervorgerufen, ist aber trotzdem einer befriedigenden Lösung nicht teilhaft worden. — Wie ist es zu erklären, dass man erst am ersten Tage der ungesäuerten Brode daran ging, das Passah zu bereiten? Den Uebersetzern ist es wohl zuzutrauen, dass sie den Rüsttag mit seinem Gepränge, Hallelsingen, Opfern und wohl auch Enthaltung von jeder Arbeit (s. Mischnah Pessachim, c. IV, 1) für den ersten Festtag hielten, aber dem Originale ist diese — den jüdisch-halachischen Quellen fremde — Auffassung nicht zuzumuten. — Von den jüngsten Lösungsversuchen verdient die Daniel Chwolsons in seinem „Das letzte Passahmahl Christi" (1893) besondere Beachtung, weil auf gründlicher Sachkenntnis beruhend und semitisches Original voraussetzend. — Doch geht Chw. zu weit, wenn er den Umstand, dass an Feiertagen keine Hinrichtungen stattfanden, für ausschlaggebend hält, um die Berichte der Synoptiker zu verdächtigen, vgl. dagegen Joel, „Blicke in die Religionsgeschichte" (II, S. 60 f.), Hilgenfeld, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (Bd. XXXVI, 2). Immerhin muss man ihm Recht geben, dass unser Text unmöglich der ursprüngliche sei, wenn auch seine Lösungsversuche nicht grade die glücklichsten sind, vgl. noch D. Kaufmann, „Monatschrift für die Wiss.

---

[1]) Eine ähnliche Verschreibung liegt vielleicht auch b. Sota, p. 22 b, im Testamente Jannais vor. Statt des "אלא מן הצבועים . . ." scheint Raschi (z. St.) "הצנועים . . ." gehabt zu haben. Einige (s. auch Neh. Brüll, Jhb., II, S. 61, Anm. 146) halten diese LA für die richtige und meinen, sie sei in צבועים umgeformt worden, um die Essäer nicht zu beleidigen.

[2]) Das „Verzehren" (syr. sin.) passt zum folgenden nicht und ändert an der Schwierigkeit nichts!

des Jud." (1893, S. 393) und Chwolson (ib. S. 537), A. Meyer, „Muttersprache Jesu" (1896, S. 117).

Möglicherweise kann folgender Umstand der Sache förderlich sein. — Bekanntlich wurde am 15. Nissan — also πρωτῃ ἡμερᾳ 'αζυμων — ein Festopfer dargebracht, das sogenannte „חגיגת חמשה עשר" (vgl. darüber b. Tractat Hagiga u. Pessachim, p. 70a f.); vielleicht nun ist hier garnicht das Passah, sondern eben genanntes Opfer gemeint, das zum Termine genau stimmt. — Ein ursprüngliches זבח im Texte hat den Uebersetzer veranlasst an קרבן פסח zu denken und dadurch entstand die Verwirrung.[1]) Dass grade dieses חגיגה — Opfer und nicht das Passahmahl hervorgehoben wurde, erklärt sich dadurch, dass es das letzte intime Zusammensein mit den Jüngern war, und dass jetzt nach verflossenem Feste die Gefahr eine um so grössere und die Stunde zu weihevollen Erörterungen die geeignetste war.[2])

3. V. 20: „ὁ ἐμβαπτομενος μετ' ἐμου εἰς το τρυβλιον . . .", ebenso Matth. XXVI, 23: „ὁ ἐμβαψας μετ' ἐμου ἐν τῳ τρυβλιῳ την χειρα . . .", auch Joh. XIII, 25: „ὁτι ἐγω βαψας το ψωμιον ἐπιδωσω . . .", nur Luk. XXII, 21 hat „πλην ἰδου ἡ χειρ του παραδιδοντος με μετ' ἐμου ἐπι της τραπεζης . . ." Bei ihm allein kommt der „Tisch" zum Vorscheine, während die übrigen nur das „Eintauchen" verzeichnen. Ohne für Einzelheiten einstehen zu können, möchte ich nur hervorheben, dass hier möglicherweise ein Missverständnis obwaltet, das in folgendem seine Begründung findet. Gr. βαπτειν = hebr. טבל (z. B. Ex. XII, 22 „וטבלתם בדם . . ." LXX „βαψαντες ἀπο του αἱματος . . ." s. über den talm. Gebrauch Levy II, S. 136 a); anderseits finden wir das lat. tabula in der Mischnasprache, nicht nur als Tafel im engeren Sinne, sondern auch als טבלא = „Tisch" wieder (s. darüber Levy II, S. 137 a). Diese beiden Bedeutungen mögen sich nun hier verwirrt haben, wobei natürlich das „τρυβλιον" (das auch Joh. nicht hat) als willkürliche Ergänzung gelten müsste.

---

[1]) Es ist auch nicht ausgeschlossen dass Mark., da seinen heidnischen Lesern die חגיגה nicht expliziert werden konnte, absichtlich vereinfachend „πασχα" gebrauchte, das ihm die anderen nachschrieben; „ὁτε τυ πασχα ἐθυον . . ." ist ein solcher Zusatz für Heiden und fehlt deshalb bei Matth.

[2]) Ich finde nachträglich, dass Rosenthal (Monatschrift, 1894, S. 107) ebenfalls die Vermutung ausspricht, es sei hier nicht von פסח die Rede; doch geht er zu weit, indem er an ein einfaches Liebesmahl (δειπνον) denkt, da in diesem Falle die Verwechslung mit dem Passahopfer nicht ganz erklärlich wäre. Ueber חגיגה bei Joh vgl. Schürer: „Ueber φαγειν το πασχα", Giessen, 1883, S. 5 f.; J. van Bebber: „Zur Chronologie des Lebens Jesu", Münster, 1898.

4. V. 51, 52: „περιβεβλημενος σινδονα ἐπι γυμνου και κρατουσιν αὐτον (οἱ νεανισκοι) ὁ γαρ καταλιπων την σινδονα γυμνος ’εφυγεν . . .“ Ich glaube hier ein Missverständnis aufdecken zu können, wodurch uns erklärlich wird, wie der Jüngling sich von den Häschern durch das Zurücklassen des Gewandes befreien konnte, da ja früher gesagt wird: „κρατουσιν αὐτον“, sie haben ihn (nämlich den Jüngling) gepackt. —. Viel präziser ist die ähnliche Situation Gen. c. XXXIX, 12 geschildert: „ותתפשהו בבגדו . . . ויעזב בגדו . . . וינס“. Das Kleid ergriff sie, nicht ihn — deshalb wurde es ihm möglich zu entrinnen. Ich meine nun, dass es auch an unserer Stelle ursprünglich hiess: „מעוטף בסדין ויחזיקו בו הנערים“, wobei das בו auf das hebr. mascul. סדין zu beziehen ist — also sie hielten am Ueberwurfe fest (wie Zach. VIII, 23 „והחזיקו בכנף איש יהודי . . .“). Der Uebersetzer aber (vielleicht durch das gr. fem. σινδον verleitet) bezog „בו“ auf den Jüngling — daher „αὐτον“!

5. V. 61: „ὁ υἱος του εὐλογητου . . .“ Holtzmann (S. 258) sagt: „הברוך = Bezeichnung Gottes nach späterem jüd. Sprachgebrauche“. Das ist nun entschieden unrichtig; הברוך allein findet sich zur Bezeichnung Gottes nicht, wohl aber in dem späten, bes. lithurgischem, Schrifttume „ברוך הוא“, das aber wahrscheinlich ebenfalls nicht als verkürzte Form des häufigen „הקדוש ברוך הוא“ anzusehen ist (s. Cremer, Wb.[8], S. 611), sondern in dem הוא = Gottesnamen.[1]) Möglicherweise nun hiess es an unserer Stelle „בן ה׳ המבֹרך“, Sohn des gebenedeiten Gottes; das ה׳ als gebräuchliche Verkürzung von יהוה. Später aber fiel es ab — wohl als Dittographie des folgenden ה von המברך betrachtet — es blieb „בן המברך“, also unser „υἱος του εὐλ.“. — Interessant ist ψ CII, 26 „לפנים הארץ יסדת . . .“, LXX „κατ’ ἀρχας συ κυριε την γην ἐθεμελισας . . .“, wohl „לפנים ה׳ ארץ יסדת . . .“[2]) gelesen (der Zusatz fehlt übrigens in einigen Cod., vgl. ed. Tischdrf.-Nestle suppl., S. 101). Vielleicht

---

[1]) Vgl. die Bemerkung ad c. XI, 9, 10 über הוּ als Gottesnamen. Wajikra rabb. c. XXX (ed. Amsterd., 1777, p. 150 c) hat „אני והוא הושיעה נא . . .“ vgl. auch Jes. c. VII, 14 „לכן יתן אדני הוא לכם את . . .“, was gleichfalls klar wird, wenn man annimmt, הוא diene eigentlich zur Bezeichnung Gottes und אדני und הוא seien zwei zusammengeflossene LA, die freilich auch LXX schon hatten. Beachtenswert ist Exod. V, 2 „מי יהוה אשר אשמע בקלו . . .“ LXX „τις ’εστιν, οὗ εἰσακουσομαι της φωνης αὐτου“, etwa auch hier für הוא — יהוה gelesen!

[2]) So vielleicht auch Esther VI, I „נדדה שנת . . .“, LXX „ὁ δε κυριος ἀπεστησε“, „נִדד ה״“.

ist auch Jes. 9, 12 „והעם לא שב עד המכהו..." zu lesen „עד ה' מכהו" (was mir annehmbarer scheint als „עדה מכהו..." vgl. Duhm, Jes.-Comm., S. 71.[1])

Cap. XV.

1. V. 21: „πατηρ Ῥουφου και Ἀλεξανδρου..." Es ist vielleicht beachtenswert, dass wir diesen beiden Namen in einem Ausspruche begegnen, in dem gegen die Annahme römischer Namen polemisiert wird. Wajikra rabb. c. 32 sagt bar Kappara: „לא היו קורין לראובן רופא, ליהודה לוליאנו, לבנימין אלכסנדר ליוסף לסטים" sie nannten nicht den Ruben — Rufus, nicht den Juda — Julianus, nicht Benjamin — Alexander, nicht den Josef — Justus.[2]) — Gleichzeitig erfahren wir die hebräischen Namen[3]) der hier angeführten Männer, wobei noch hervorgehoben zu werden verdient, dass wir auch für Josef-Justus eine apostolische Persönlichkeit ausfindig machen können, vgl. acta I, 23 „και ἐστησαν δυο Ἰωσηφ τον καλουμενον Βαρσαβαν ὁς ἐπεκληθη Ἰουστος..." Ob eine direkte Polemik gegen die genannten Persönlichkeiten an zitierter Stelle vorliegt, kann ich freilich nicht entscheiden!

2. V. 22: „και φερουσιν αὐτον ἐπι Γολγαθα τοπον...", dagegen Matth. XXVII v. 33: „και ἐλθοντες εἰς τοπον λεγομενον Γολγαθα...", ebenso Luk. XXIII, 33 „και ὁτε ἀπηλθον εἰς τον τοπον". So geringfügig und unwesentlich auch die Variante ist, scheint sie mir doch auf einer abweichenden Lesung des Originals zu beruhen. Mark. wird nämlich vielleicht „ויביאו" gelesen haben, während die anderen ויבוֹאו lasen. Das בוא hiph. = φερειν braucht nicht erst betont zu werden, vgl. Gen. IV, 4 „והבל הביא", LXX „και Ἀβελ ἠνεγκε..." (vgl. Hatch-Redpath „Concordance to the LXX", S. 1426 c).

---

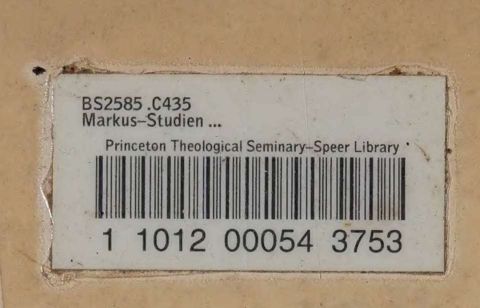
[1]) Vgl. noch die Bemerkung S. 49 oben.

[2]) Dass diese LA die richtige sei und nicht — wie in den meisten Ausgaben — „ראובן לוליאנו יהודה רופא" ist schon längst bemerkt. — Ebenso wie es klar ist, dass לסטים = Justus, ist es auch unzweifelhaft, dass לוליאנו = Julianus und nicht leo, wie Buber (Pes. di R. Kahana, p. 83 b, A. 67) meint.

[3]) Interessant ist, dass man nicht nur für hebr. Namen gr.-römische wählte, sondern vielfach auch die semitische Bedeutung der Namen in arisches Gewand brachte. So begegnen wir dem Namen טביומי (vgl. b. Baba bathra, p. 12 b) auf Inschriften als „Ἀγαθημερος" wieder, vgl. Le-Bas Waddington („Inscriptions gr. et lat.", partie VI, section II, 1905 expl., p. 453 b).

Berichtigungen.

Seite 2, Zeile 8 u. 9 von oben, S. 4 Z. 6 v. o., S. 8, Z. 17 v. o., S. 10, Anm. 1, Z. 2, S. 15, Z. 9 v. o., S. 16, Z. 8 v. u. lies „Delitzsch“ (für Delitsch). — S. 6, Anm. 2, Z. 6 lies Job 21, 13 (für 21, 3). — S. 8, Z. 8 v. o. lies Jes. 27, 5 (für 27, 1). — S. 15, Z. 8 v. o. lies tulit (für lulit). — S. 19, Z. 10 v. o. lies II. Chr. 2, 15 (für 2, 16). — S. 25, Anm. 3, Z. 5 lies Jer. IX, 13 (für IX, 14). — Ib. Z. 14 lies חפץ (für כרכר). — S. 26, Z. 19 v. o. lies Jer. 34, 1 (für Jes.). — S. 30, Z. 3 v. u. lies לעמך (für לעמי).


BS2585 .C435
Markus-Studien ...
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00054 3753

